

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**  
**Departamento de Antropología Social**



**MOVIMIENTOS Y ORGANIZACIONES  
PÓLITICAS Y SOCIALES DEL PUEBLO AYMARA:  
EL CASO DE ARICA-PARINACOTA Y  
TARAPACÁ, CHILE.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**Daniel Humberto Poblete Tapia**

Bajo la dirección del doctor

Carlos María Caravantes García

**Madrid, 2010**

**ISBN: 978-84-693-8273-8**

© Daniel Humberto Poblete Tapia, 2010

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**  
Departamento de Antropología Social



**“MOVIMIENTOS Y ORGANIZACIONES POLÍTICAS Y  
SOCIALES DEL PUEBLO AYMARA: EL CASO DE  
ARICA – PARINACOTA Y TARAPACÁ, CHILE.”**

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE  
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL POR**

**Daniel Humberto Poblete Tapia**

**Bajo la Dirección del Doctor:  
Carlos María Caravantes García.**

**Madrid, 2009.**



**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL**  
**DOCTORADO “DIVERSIDAD CULTURAL Y CIUDADANÍA:**  
**PERSPECTIVAS DESDE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL”**

**TESIS DOCTORAL**

**“MOVIMIENTOS Y ORGANIZACIONES POLÍTICAS Y SOCIALES**  
**DEL PUEBLO AYMARA: EL CASO DE ARICA – PARINACOTA Y**  
**TARAPACÁ, CHILE.”**

**ELABORADA POR DANIEL HUMBERTO POBLETE TAPIA**

**DIRECTOR: CARLOS MARÍA CARAVANTES GARCÍA**

**MADRID, DICIEMBRE DE 2009.**

*Dedico este trabajo a mis padres Rebeca Tapia  
Monasterio y René Poblete Urquieta, y a mi hermano  
Simón Poblete Tapia.*

### ***Quisiera expresar mi agradecimiento...***

Muy especialmente, a todas las personas con quienes tuve la oportunidad de compartir y reflexionar en torno a las inquietudes y problemas que expongo en esta tesis. Gracias a los amigos, dirigentes, líderes indígenas y funcionarios de Estado y de ONGs de Arica, Camiña, Huara, Pozo Almonte e Iquique. Espero que este trabajo pueda ser un aporte para la reflexión en torno a la realidad intercultural contemporánea del norte de Chile.

A Carlos Caravantes García, por su apoyo personal y académico. En los momentos de duda su consejo y conversación amena y muy informada resultó un real “bálsamo” de ayuda desde el cual surgieron nuevas preguntas que enriquecieron mi trabajo.

A Alberto Ramírez Fiora del Fabro, amigo inteligente y lúcido. Gracias por hacerme sentir como en casa durante mis estancias en Arica. Agradezco sus consejos y amenas tertulias.

A Rolando Ajata López, amigo y compañero de inquietudes. Gracias también a sus padres Orlando y Mirta, por la acogida cariñosa en su hogar.

A Sandra Barriga Curillo, por su permanente apoyo, compañía y ayuda durante todos los momentos de mi labor. Gracias por inspirar un horizonte de preguntas acerca del misterio de vivir y amar.

Esta investigación ha sido posible gracias al apoyo de las Becas MAE-AECI, - de la Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo - y CONICYT de Doctorado por Gestión Propia, - de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile-. A su vez, contó con el patrocinio del Programa Servicio País Arica-Parinacota – Tarapacá, de la Fundación para la Superación de la Pobreza de Chile.

Daniel Humberto Poblete Tapia,  
Madrid, otoño de 2009

## INDICE GENERAL

<b>DEDICATORIA</b>	<b>3</b>
<b>AGRADECIMIENTOS</b>	<b>4</b>
<b>ÍNDICE GENERAL</b>	<b>5</b>
<b>INDICE DE FIGURAS</b>	<b>8</b>
<b>INDICE DE CUADRO</b>	<b>8</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>9</b>
<b>MAPAS</b>	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO PRIMERO: EL ESTADO DE LA CUESTIÓN</b>	<b>16</b>
I.1 Pueblos Indígenas en América Latina, Indigenismo e Indianismo.	16
I.1.1 Indigenismos	21
I.1.2 Indianismos	42
I.2. Antecedentes acerca de la legislación internacional relativa a los pueblos indígenas.	69
I.3. Legislación referente al pueblo aymara en Chile.	76
<b>CAPÍTULO SEGUNDO: DESCRIPCIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.</b>	<b>84</b>
II.1. Problemas de investigación, hipótesis y objetivos.	84
II.2. Antecedentes conceptuales y metodológicos.	88
Acercamiento a los movimientos y organizaciones políticas y sociales del pueblo aymara contemporáneo en Arica – Parinacota y Tarapacá.	
II.2.1.- Acercamiento conceptual.	88
II.2.2. Aproximación metodológica.	93
II.2.2.1. Los itinerarios de campo efectuados.	96
<b>CAPÍTULO TERCERO: LOS AYMARAS DE TARAPACÁ ANTES DE SU INCLUSIÓN EN LA REPÚBLICA DE CHILE.</b>	<b>97</b>
III.1 Origen del hombre aymara en el territorio del norte de Chile.	97
III.2. Influencia de los incas en el área meridional andina	102
III.3. La presencia colonial en Tarapacá	104
III.4. La presencia republicana peruana en Tarapacá y su incidencia en la población local.	111
<b>CAPÍTULO CUARTO: LOS AYMARAS DE TARAPACÁ EN EL PERIODO DE ADMINISTRACIÓN CHILENA.</b>	<b>117</b>
IV.1. El Estado Chileno y su relación con el pueblo aymara.	117

IV.2. Construcción, consolidación y dinámica de los movimientos, organizaciones y liderazgos aymaras en el territorio tarapaqueño entre los años 1884 y 2000.	154
IV.2.1. La población aymara en Tarapacá y sus organizaciones entre los años 1884 y 1980.	155
IV.2.2. la población aymara y sus organizaciones en Tarapacá entre los años 1980 y 1993.	178
IV.2.2.1. La agrupación indígena Pacha Aru.	193
IV. 2.2.2. El Centro Cultural Aymara (CCA).	200
IV. 2.2.3. La Agrupación Indígena urbana Aymar Marka.	203
IV.2.2.4. El Centro de Hijos de Camiña	206
IV.2.2.5. El Consejo de Kurakas J'acha Marka.	207
IV.2.2.6. El Instituto de Desarrollo Andino (IDA).	207
IV.2.2.7. Los intentos federativos.	208
IV.2.3. La población aymara y sus organizaciones en Tarapacá entre los años 1993 y 2000.	221
<b>CAPÍTULO QUINTO: MOVIMIENTOS, ORGANIZACIONES Y LIDERAZGOS AYMARAS EN LA ACTUALIDAD.</b>	<b>234</b>
V.1. Contextualización.	234
V.2. Factores que afectan la constitución y consolidación de movimientos, organizaciones y liderazgos aymaras contemporáneos.	239
V.3. Tipos de liderazgos aymaras.	245
V.3.1. Líder de una localidad, caserío o pueblo rural.	247
V.3.2. Líder con influencia en varias localidades, pueblos o área de un territorio.	250
V.3.3. Líder comunal político.	252
V.3.4. Líder de organización urbana.	254
V.3.5. Líder y dirigente político e intelectual aymara.	255
V.3.6. Un caso especial: antiguo líder que se auto atribuye poder de representación.	262
V.3.7. El líder aymara que viene. Dinámica del trabajo del dirigente.	262
V.4. Las organizaciones aymaras hoy.	272
V.4.1. Organizaciones sociales, culturales y deportivas	276
V.4.1.1. Cofradías religiosas.	276
V.4.1.2. Ligas andinas de fútbol.	279
V.4.1.3. Red comunitaria de asesores culturales.	281
V.4.1.4. Otras organizaciones.	283
V.4.1.4.1. Instituto de Ciencias, cultura y tecnologías indígenas "Yatiña Uta".	283
V.4.1.4.2 Centro de Comunicación e Investigación Indígena "Chasky Nayrampi" (Visión de mensajero, en lengua aymara).	284
V.4.1.4.3. Comisión Aymara de Defensa del Medio Ambiente en la Región de Arica – Parinacota (CADMA).	285
V.4.1.4.4. Asociación de Estudiantes de Pueblos Originarios (AESPO).	286
V.4.2. Organizaciones políticas, productivas y económicas	287
V.4.2.1. Pacha Aru	287
V.4.2.2. Parlamento del Pueblo Qullana Aymara (PPQA)	297
V.4.2.3. COPRAY (Consejo Provincial Aymara).	302

V.4.2.4. Consejo Nacional Aymara (CNA).	303
V.4.2.5. Consejo Autónomo Aymara (CAA).	307
V.4.2.6. Centro de Investigación de las Artes y Cultura de los Pueblos Originarios.	311
V.4.2.7. Comunidades de Aguas	314
V.4.2.7.1. El caso del movimiento por la defensa de las aguas.	314
V.4.2.8. Áreas de Desarrollo Indígena (ADIS).	317
V.4.2.9. Comunidades y asociaciones indígenas de la Ley 19.453 (Ley Indígena).	322
V.4.2.10. La Alianza “Aymaras sin Fronteras”.	325
V.4.2.11. Municipios rurales con orientación andina.	329
V.4.2.12. Agrupaciones de defensa medio ambiental.	333
V.4.2.13. Agrupaciones constituidas con posterioridad al terremoto de Junio de 2005.	337
V.5. El discurso del aymara acerca del aymara y sobre la sociedad chilena. Manifestaciones de igualdad y desigualdad ciudadana	339
V.6. Reivindicaciones de derechos políticos, territoriales, culturales y ciudadanos.	363
V.7. El discurso de las instituciones públicas del Estado acerca del aymara.	374
V.8. El discurso de las organizaciones no gubernamentales (ONGs) e instituciones de desarrollo social y los aymaras.	384
<b>CAPÍTULO SEXTO: CONCLUSIONES</b>	<b>393</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>401</b>
<b>ANEXOS</b>	<b>427</b>
1. Caracterización de entrevistados.	428
2. Fotografías.	431
3. Leyes.	434
3.1 Ley N° 17729.	434
3.2.- Ley N° 19.453 (Ley Indígena).	452
3.3.- Compromiso de Presidenta Bachelet con los Pueblos Indígenas. Segundo Encuentro Nacional de Pueblos Indígenas de Nueva Imperial.	469
3.4.- “Re-conocer: pacto social por la multiculturalidad”.	471



## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Mapa de Chile y su ubicación en América del Sur.	13
Figura 2: Mapa geográfico detallado del norte de Chile. Fuente:	14
Figura 3: Mapa político administrativo de la XV Región de Arica – Parinacota	15
Figura 4: Mapa político administrativo de la I Región de Tarapacá.	15
Figura 5: Labor de los líderes y dirigentes y ámbitos de influencia.	249
Figura 6: Líderes comunales y ámbito de influencia.	252
Figura 7: Modelo general de producción empresarial Ayllu – Marka de PPQA	300
Figura 8: Organigrama de Jiwasa Oraje.	319
Figura 9: Relación entre Consejo Directivo ADI y Consejo Territorial ADI.	320

## ÍNDICE DE CUADRO

Cuadro 1: Integracionismo modernizador versus Autodesarrollo autogestionado.	39
--	----

# INTRODUCCIÓN

El aymara constituye uno de los pueblos indígenas de mayor población en el área de la Cordillera de los Andes que actualmente comparten las Repúblicas de Perú, Bolivia y Chile. En Chile es el segundo pueblo indígena en número de habitantes luego del mapuche, distribuyéndose mayoritariamente en las regiones del norte del país, especialmente Arica – Parinacota y Tarapacá.

A pesar de su presencia como sociedad y cultura en Chile, el pueblo indígena aymara no fue reconocido como tal por el Estado nacional republicano durante más de un siglo, desde fines del XIX y hasta la última década del siglo XX. Durante todo ese período, la nación chilena optó por respaldar la construcción de un modelo de sociedad homogéneo e igualitario en términos culturales y ciudadanos, partiendo desde la premisa de unión de la población en torno a ciertos elementos simbólicos compartidos que impulsaban y aportaban en la autoidentificación y creación de una identidad nacional común a todos, en gran parte “institucionalizada” desde el Estado. De ese modo se relegó a un segundo plano la existencia de diversidad cultural en general y de pueblos indígenas, en particular.

Las políticas indigenistas implementadas desde el Estado fortalecieron durante décadas la noción de igualdad desde la “chilenidad”, postura nacionalista que justificó para el caso de los pueblos indígenas, su negación e invisibilización. El aymara fue apartado culturalmente, negándose sus particularidades lingüísticas, religiosas, organizativas, productivas o económicas. Se le obligó a asimilarse en una ciudadanía normada desde los gobiernos “chilenizadores” para reducir su discriminación o exclusión social.

Durante décadas, debido a la incorporación de esas políticas, los pueblos indígenas han sido vistos por la sociedad chilena más que todo como un “emblema histórico”, desde el cual se nutrió la identidad nacional: los indígenas, desde este punto de vista, conformarían un sustrato sobre el que se edificó la “raza chilena”, pilar de la nación. Esta postura, avalada durante años por un discurso oficial, incentivó en la sociedad y entre los propios aymaras actitudes que perpetuaron el aislamiento del indígena, apartándolo de sus tradiciones, costumbres y creencias, muchas ocultas por las propias familias, causando el debilitamiento gradual de sus expresiones culturales.

Con el correr de los años otros acontecimientos fortalecieron la asimilación del indígena. La dictadura militar de Pinochet (1973 -1990), forzó la absoluta negación de los aymaras, promocionando la incorporación de todos los habitantes del territorio nacional dentro de la categoría de “chilenos”, pueblo único e indivisible.

Tras el auge de un movimiento indígena en la década del 1980 (coincidente y colaborador de otro ciudadano en favor del retorno a la democracia), las políticas de Estado orientadas a los aymaras empezaron a transformarse por vez primera en la historia republicana. Los gobiernos post dictatoriales implementaron diversos programas indigenistas con el afán de reconocer la presencia indígena en Chile. Surgieron instancias para la identidad étnica que reconocieron su existencia y validez. Muchas familias de esa ascendencia, que llevaban apellido aymara y residían en las ciudades, empezaron a sentirse cada vez más parte de las historias y tradiciones, - por tanto tiempo ocultas u olvidadas-, en el seno de sus familias. Muchas vivencias de sus propios padres o abuelos aportaron en esa identificación. A mediados de la década del '90 el incremento de la identidad étnica facilitó la aparición de los aymaras dentro del contexto de la sociedad tarapaqueña como una diversidad cultural válida y cada vez más reconocible.

En la actualidad vemos cómo los pueblos indígenas en Chile han alcanzado un gran protagonismo como parte de una sociedad que empieza a auto reconocerse heterogénea y multicultural. Individuos y grupos se asumen, cada vez con menos dificultades, como parte de un colectivo de raíces indígenas, lo que facilita el surgimiento de organizaciones, promoción de ritos, tradiciones locales y ocupación de espacios públicos por parte de los andinos. Expresiones culturales, religiosas y políticas de estos colectivos incorporan en las ciudades reivindicaciones de derechos políticos, culturales, territoriales y sociales. Notamos cómo los aymaras y otros pueblos indígenas han ido asumiendo un discurso crítico acerca de lo intercultural en la sociedad nacional.

Esta investigación analiza cuál es el estado del movimiento indígena en el norte de Chile, apreciando de qué manera se expresa en las organizaciones y líderes aymaras y cómo ha ido consiguiendo presencia en el espacio social tarapaqueño. Caracterizamos de qué forma individuos y grupos obtienen espacios a partir de los cuales validan su posición y promocionan el reconocimiento de derechos amparados por leyes nacionales e internacionales que protegen la expresión de una diversidad cultural cada vez más visible. En este sentido, exponemos los puntos de vista de la

población aymara y de personas ligadas a su realidad, de cara al futuro de las relaciones interculturales en Chile. Creemos que este país se halla en un momento importante sobre el particular, pues la conformación de la institucionalidad de gobierno distingue y favorece a los pueblos indígenas. La diferencia cultural como riqueza, está siendo cada vez más aceptada, reconocida y promovida.

Expondremos aspectos diversos que irán retratando la situación del pueblo aymara de Arica – Parinacota y Tarapacá desde su pasado y hasta nuestros días.

El primer capítulo presenta antecedentes en torno a la historia de los pensamientos indigenista e indianista, marco general desde el que comprender el proceso histórico de conformación de la idea de pueblos indígenas en Chile.

El segundo apartado detalla el sentido de este trabajo, presentando las preguntas de investigación, hipótesis central y objetivos del estudio, marcos conceptuales de análisis, métodos y técnicas utilizados.

El tercer capítulo se refiere al período prehistórico e histórico del pueblo aymara en la zona meridional de los Andes hasta fines del siglo XIX. Aporta elementos que contextualizan antiguas formas de organización local o familiar, describiendo las modificaciones que, debido al encuentro con los Incas, conquistadores españoles o el Estado Republicano Peruano, afectaron transformando a la sociedad y cultura objeto de este trabajo.

La cuarta etapa del documento da cuenta de la situación entre fines del siglo XIX y todo el siglo XX, presentando las características del modelo administrativo chileno impuesto en el territorio norte de Chile luego de la guerra que enfrentó a este país con Perú y Bolivia, y que terminó por entregar al país austral los territorios tarapaqueños. Aporta detalles respecto a formas de organización y liderazgo indígenas y sus transformaciones a lo largo del tiempo.

El capítulo quinto está centrado en la actual condición de los movimientos, organizaciones y liderazgos aymaras en Arica – Parinacota y Tarapacá, presentado por medio de un análisis de múltiples testimonios y entrevistas a protagonistas contemporáneos, características del pueblo indígena y sus proyecciones de futuro.

La sección sexta, la última, presenta las conclusiones de esta tesis.

Hemos incorporado al final del documento un acápite de anexos que incluye una descripción y caracterización de entrevistados, fotografías y leyes pertinentes.

Esperamos que este trabajo pueda ser un aporte que permita explicar el estado actual de las relaciones interculturales en el norte de Chile, señalando posibles proyecciones de futuro en el territorio norte de Chile, con el afán de responder a algunas de las solicitudes y cuestionamientos que las organizaciones e individuos sujetos de la investigación plantean, incorporando un contraste teórico que sea útil a su proceso.

Daniel H. Poblete T.  
Madrid, otoño de 2009.

## MAPAS



Figura 1: Mapa de Chile y su ubicación en América del Sur.

Fuente: <http://www.educarchile.cl>





Figura 2: Mapa geográfico detallado del norte de Chile.

Fuente: <http://www.educarchile.cl>

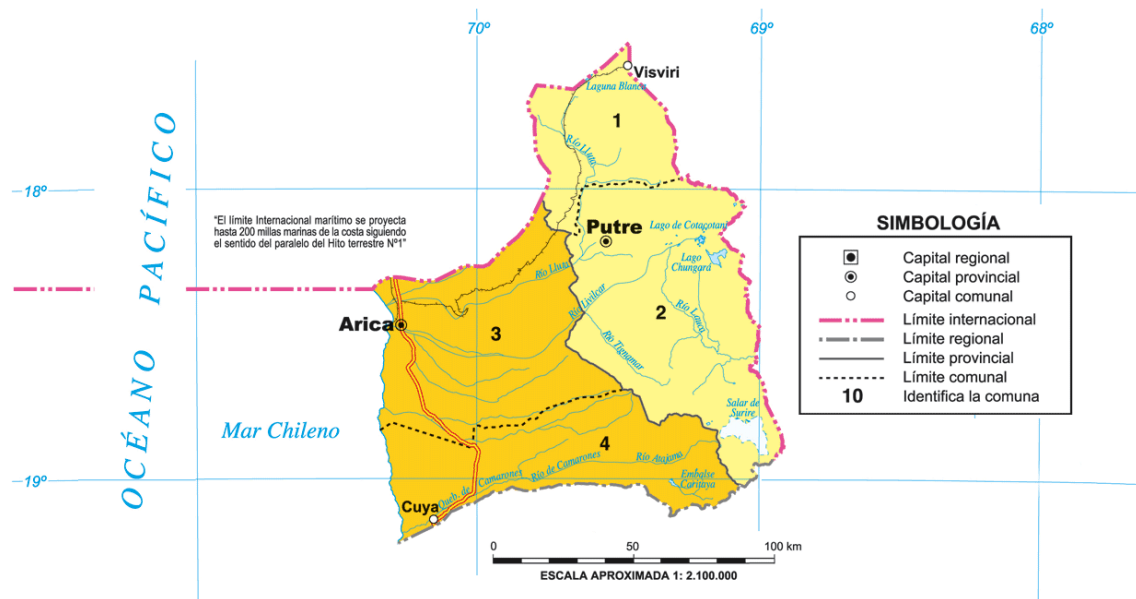


Figura 3: Mapa político administrativo de la XV Región de Arica – Parinacota.  
Fuente: <http://www.educarchile.cl>

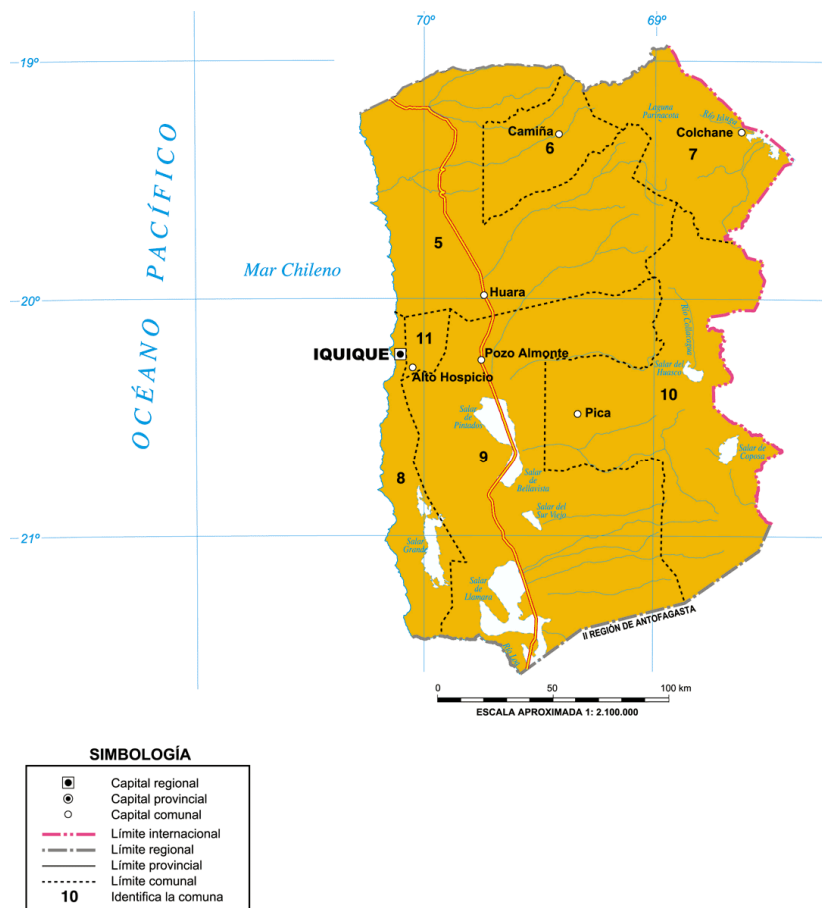


Figura 4: Mapa político administrativo de la I Región de Tarapacá.  
Fuente: <http://www.educarchile.cl>



## CAPÍTULO PRIMERO: EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

### **Objetivos del capítulo:**

Apreciar como ha sido el surgimiento y transformación de los movimientos, organizaciones y sujetos indígenas en América Latina, como producto de la concurrencia de los indigenismos y sus políticas, de los diferentes instrumentos de la legislación internacional y de la construcción y dinámica de la ideología indianista y otras cercanas, instituidas por y desde los mismos pueblos indígenas.

Presentación del marco teórico conceptual y metodológico de la investigación.

Exposición de los problemas de investigación, hipótesis y objetivos.

### **I.1.- PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA, INDIGENISMO E INDIANISMO.**

Para adentrarnos en la temática central de esta investigación – la situación de los movimientos, organizaciones y liderazgos aymaras contemporáneos en el norte de Chile - resulta primordial reflexionar, antes que todo, en torno a la situación histórica de los pueblos indígenas en América Latina. Debemos constatar cómo ha sido y qué características ha tenido el proceso mediante el cual aquellos grupos humanos han empezado a ser reconocidos como pueblos indígenas en el continente. Describir y analizar las diferentes concepciones acerca del indio, que han sido impulsadas como marco epistemológico, inspiración de interpretaciones acerca del tipo de relación que tuvo y tiene la sociedad dominante con la indígena subordinada, (tanto la española conquistadora, la colonizadora de los siglos XV al XIX, y la republicana de los Estados nacionales desde el siglo XIX a nuestros días), constituye un elemento central que nos facilitará comprender luego la situación del pueblo indígena aymara en Chile, colectivo (como veremos) social y culturalmente desplazado y negado por los medios oficiales en su diversidad cultural, hasta no hace muchos años atrás.

Diversas aproximaciones sobre el particular señalan que fue durante la época colonial cuando se instauraron las primeras concepciones acerca de lo indígena, que

subrayaron diferencias por sobre similitudes, como una forma de justificar la dominación de ese colectivo humano (GÓMEZ SUAREZ, A. 2005:4). Durante aquel tiempo, los indios fueron concebidos como un “grupo” propiedad de los Estados imperiales occidentales. Habían sido “incorporados”, por derechos de conquista (INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS. (IIDH). s/f: 2). Destacaban, en este sentido, las encomiendas españolas. Durante un amplio período de tiempo diversas corrientes teóricas reflexionaron en torno a la condición del indio en el continente. A continuación expondremos algunas de las más significativas en el período republicano.

***El enfoque sociobiologicista***, aplicando una ideología racista, justificó la dominación y exterminio de una parte de la humanidad, apelando a factores biológicos y culturales. El máximo exponente de aquella visión fue el francés Gobineau (1816-1882), quien caracterizó la historia de la humanidad en función de las consecuencias del cruce entre razas “superiores” e “inferiores”. La rama más pura de todas las razas era, desde su punto de vista, la blanca, superior ante todas las demás (GÓMEZ SUAREZ, A. Op. cit.:5).

Esta perspectiva llegó a convertirse en un soporte superestructural de la marginación, manipulación y abuso de los pueblos indígenas, orientando el contenido de muchas políticas de Estado que calificaban a los indios directamente como “menores de edad”, miembros de una “raza menor”. Sus colectivos pasaron a ser agrupaciones “protegidas” por la Corona en tiempos de la colonia, la que se convirtió en los hechos, en dueña efectiva de sus vidas y tierras. Durante ese período “se consolidaron las bases del caciquismo y paternalismo como forma de control político, social y cultural de la sociedad blanco-mestiza sobre los indios” (Ibíd.: 7).

Tres fueron las tendencias de política indigenista que se gestaron bajo el modelo teórico sociobiologicista: una justificó acciones destinadas al exterminio de los pueblos indígenas, al considerarlos una carga para el desarrollo y el progreso; otra, buscó su segregación, con la creación de pueblos de indios que apartaran a esas culturas “insuficientemente desarrolladas y civilizadas”; una tercera optó por el mestizaje e integración de los indios, insistiendo en su incorporación ciudadana, antes que en su valía en tanto identidad étnica diferenciada. (Ibíd.).

***El modelo civilizatorio o evolucionista***, concibió la existencia de un proceso civilizador, en el cual se reconocía al indio como sujeto de derechos, intentando

apartar diferencias de carácter étnico o de clase. Al proponer la noción de ciudadanía por sobre las de indianidad, este enfoque fortaleció la concepción de colonialismo interno, describiendo a los pueblos indígenas como colectivos “inmaduros culturalmente”, que debían ser incorporados a la modernidad (Ibíd.:9).

El pensamiento nacionalista propio que se gestó en los nacientes Estados-Nación latinoamericanos durante el siglo XIX subvaloró el pasado indígena precolombino. Las nuevas repúblicas insistieron en la incorporación de los indios como ciudadanos, quienes debían sumarse a la “comunidad nacional” dentro de un marco jurídico oficial (IIDH. Op. cit.:2). Eso provocó el fin de las propiedades comunales, la privatización de territorios indígenas y la desprotección de sus comunidades, motivo central de la subordinación de la indianidad. Una de las expresiones más claras de aquello lo constituyó la aparición del caciquismo en parte de la oligarquía indígena, que comenzó a operar mediando entre distintos grupos de poder y las comunidades locales (GÓMEZ SUAREZ, A. Op. cit.: 9).

**La tesis conservacionista**, evaluó al indio a partir del reconocimiento positivo de sus características culturales, intentando armonizar perspectivas culturalistas (que asumen que la identidad vendría a ser algo esencial e incommensurable), con las integracionistas, estimulantes de la incorporación económica de los indígenas. Toma en cuenta varias reivindicaciones indígenas, aunque no el derecho a la posesión territorial. Esa perspectiva, asumida por los Estados, alcanzó un momento de gran auge en 1940 con la realización del Congreso Interamericano Indigenista de Pátzcuaro<sup>1</sup>, en donde destacados antropólogos como García Beltrán esperaban crear fórmulas para integrar al indio dentro de la identidad nacional a través de la ciudadanía individual (Ibíd.: 12).

**El indigenismo marxista**, que concibió al indio como un integrante más del un pueblo proletario, oprimido, homogéneamente dominado y subordinado; la relación entre el indio y la sociedad moderna se caracterizaría, para esta visión, por la dominación de los primeros, debido a factores sociales y económicos, antes que raciales o culturales (Ibíd. 13).

Esta tendencia asumió a los pueblos indígenas de la América precolombina como parte de un sistema comunista igualitario y justo, un comunismo primitivo en el

---

<sup>1</sup> Sobre el cual profundizaremos más adelante.

que no existían los crímenes ni la pobreza, y donde todos recibían recursos desde el Estado de manera igualitaria. Resultaba central, desde esa visión, la conformación de discursos de clase por sobre los de etnicidad, pues lo principal era terminar con las relaciones económicas de explotación, logrando la igualdad de derechos de los pueblos indígenas.

Esta línea de pensamiento compartió principios con la Teología de la Liberación, esta práctica e ideología sobre y para los pobres que influencia en la consolidación de un ideario de acción común en los movimientos indígenas marxistas latinoamericanos (Ibíd. 15).

***El paradigma histórico social o pan-indianista***, asumió que el indio nace como categoría durante el período de la conquista, dominación y explotación colonial; antes de la dominación, por tanto, no habían indios, sino “pueblos particulares y conquistados”. El indio tendería a “identificarse con” o a sentirse “perteneciente a” la indianidad, independientemente de sus rasgos físicos y expresiones culturales. Su condición apareció como “resultado de la conversión de la masa de naturales conquistados en clase social” (BONFIL BATALLA, G. 1990, citado en Ibíd.:15).

El paradigma de la igualdad debilitó y en muchos casos destruyó a numerosas comunidades indígenas, reduciendo al mínimo la expresión de lo étnico y de la diversidad cultural (BARIÉ, C. G. 2000/2003:81). La política de usurpación de tierras indígenas o la exigencia de una “contribución territorial” de los indígenas en América Latina consiguió amplia difusión, afianzando relaciones de explotación, base del sustento económico de los nuevos Estados nacionales con mayoría de población india (ALBO, X. 2005:7). Diversas reformas legales debilitaron las bases jurídicas protectoras de las comunidades originarias, permitiendo la venta y usufructo de sus tierras a particulares, ya sea por medio de la división del patrimonio, bien por su traspaso al Estado (HALPERÍN DONGHI, 1991:39 citado en BARIÉ, C. G. Op. Cit.: 81). Poco a poco, los indios resultaron cada vez más apartados dentro de los nuevos Estados, y ni siquiera los tributos que aportaban tuvieron tanta trascendencia como los territorios que perdieron a manos de los terratenientes de las clases dominantes<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Lo que queda de manifiesto en las medidas impulsadas por los Estados nacionales. En Perú esto “se notó con el boom de la lana de alpaca para los telares ingleses; en Bolivia, con el resurgimiento de la minería y sus ferrocarriles. Chile emprendió su ‘guerra de pacificación’ y Argentina su ‘campana del desierto’. A medida que el ‘descubrimiento’ llegaba – con siglos de retraso – a la Amazonía, al Chaco y otras tierras de frontera, sus territorios indígenas eran

En nuestros días Latinoamérica cuenta con aproximadamente unos 400 grupos indígenas identificables, con una población cercana a 50 millones de habitantes. Distribuida en los diferentes Estados, incluye desde pequeñas bandas selváticas amazónicas hasta sociedades campesinas de las montañas andinas, sumando varios millones de habitantes (IIDH, Op. Cit.:1; GÓMEZ SUAREZ, A. 2005:3). Alrededor de un 10 % de la población del subcontinente pertenece a algún pueblo indígena, lo que es un porcentaje comparativamente alto a escala mundial (BARIÉ, C.G.:37, citando a JORDAN PANDO 1990:33; MATOS MAR 1993:158, STAVENHAGEN, R. 1992:66, entre otros). Hay tendencias a favor de su incremento, “a pesar del peligro de extinción inminente que amenaza a numerosas etnias minoritarias del continente” (Sin autor, 1990: 11 en BARIÉ, C. G. 2000/2003/:24). Alrededor de un 90% de esta población se encuentra repartida en la cordillera andina y Mesoamérica (IIDH, Op. cit.: 1).

En las últimas décadas han surgido nuevos movimientos y demandas en los pueblos indígenas en toda América Latina, robustecidos por la aparición de los discursos sobre la identidad, que han creado nuevas significaciones para la cultura indígena, inventada y reapropiada por los sujetos sociales.

En contextos diferenciados, más urbanos que antes, más tecnificados e interconectados que en el pasado, los pueblos indígenas crean nuevas lecturas de sus tradiciones, de acuerdo a intereses y objetivos dinámicos y flexibles. Elaborando discursos que hunden sus raíces en la tradición, que se entrelazan con elementos de la modernidad, negocian elementos culturales que les resulten significativos para la construcción de la identidad (BENGOA, J. 2000:128 -129). En esta dinámica, vemos cómo algunos movimientos indígenas han llegado a reunir, debido a factores socio-culturales y económicos, la doble condición de indio y de colectivo de clase. (GÓMEZ SUAREZ, A. Op. Cit.: 16).

La construcción de un pensamiento y política que reflexiona en torno al indio, ha sido un proceso lento no exento de dificultades. A continuación presentaremos los aspectos más substantivos de las ideologías indigenistas, (desde el momento de su gestación a mediados del siglo XIX), e indianistas, (aparecidas durante el siglo XX), con el fin de contextualizar el proceso histórico de formación, debilitamiento y/o fortalecimiento de los movimientos y organizaciones indígenas del continente.

---

tratados simplemente como ‘tierras baldías’, ricas en nuevos recursos como la madera o la goma para la flamante industria automovilística”. (ALBO, X. 2005:7-8)

### **I.1.1.- Indigenismos.**

Durante el siglo XIX la descolonización que supuso el fin de la dominación española en América Latina indujo la aceleración de otro tipo de colonización: la de los indios por parte de los nuevos Estados nacionales. El surgimiento del liberalismo económico y del capitalismo facilitó la aparición del capitalismo interno en América Latina, proceso en el que los primeros afectados fueron los pueblos indígenas. Distintas leyes liberales establecieron un marco jurídico cuyo fundamento estuvo en concepciones anticomunitarias, contrarias a las exigencias de los indios. Este enfoque oficializó la “igualdad jurídica” entre indios y blancos, formalizando en los hechos la presencia de desigualdades y despojos que, mediante decretos, instauraron la propiedad de parcelas y terrenos indígenas. Rodolfo Stavenhagen nos describe aquella situación:

“Al principio de la época colonial fueron establecidas las leyes tutelares porque se consideraba que los indígenas eran seres inferiores. Pero al cabo de tres siglos de coloniaje estas leyes sirvieron para mantener y fijar esa inferioridad. En consecuencia, al ser declarada la igualdad jurídica, el indígena se hallaba en un estado efectivo de inferioridad con respecto al resto de la población, en todos los dominios de la vida económica y social” (STAVENHAGEN, R. 1980: 247-248).

Los autores que caracterizan al indigenismo han propuesto distintas periodizaciones: Díaz Polanco (1991/2003:42 - 43) estima que la ideología indigenista en América Latina se constituyó en 3 etapas: 1) una inicial de más de trescientos años de régimen colonial, entre los siglos XVI al XIX, 2) otra intermedia, inmediatamente posterior a la independencia de las antiguas colonias que se habían transformado gracias al auge del pensamiento liberal en los Estados nacionales, durante el siglo XIX y parte del XX y 3) una tercera, sostenida por los Estados nacionales latinoamericanos, desde mediados del siglo XX<sup>3</sup>.

Gutiérrez (2000:54-55<sup>4</sup>) distingue tres etapas que muestran una correlación entre el estilo integracionista del indigenismo, el tipo de organizaciones indígenas y sus planteamientos y demandas. La primera etapa, iniciada el año 1940 junto con la

---

<sup>3</sup> Aguirre Beltrán definió a cada una de esas etapas respectivamente como “segregación”, “incorporación” e “integración”. El segregacionismo (o corporativismo) se produjo desde la llegada de Colón a América prolongándose por más de 300 años, caracterizándose por la esclavitud y el descenso demográfico de la población nativa a consecuencia de las epidemias.

<sup>4</sup> Citando su propio trabajo de 1999, página 115.

institucionalización del indigenismo; la segunda, luego de la reunión de Barbados de 1971; la tercera, a partir de la década de los '90 hasta la actualidad.

Marzal (1981/1993), por su parte, distingue tres modelos de indigenismo. Uno colonial, promotor de culturas y sociedades indígenas, que postula conservarlas como tales bajo el control (defensa – explotación) de la sociedad dominante; otro, republicano, indica la necesidad de asimilación de los indígenas en la sociedad nacional para formar una sola nación mestiza; un tercero, moderno, subraya la integración del indio, aunque conservando ciertas peculiaridades propias. (MARZAL. 1981/1993:44).

**Indigenismo colonial:** la conquista provocó un gran colapso en la sociedad indígena, esta última base de la economía colonial. Sus elites (caciques o curacas) desaparecieron por la guerra, la peste, el mestizaje o la integración en la sociedad colonial. El proyecto político de España expresa ese tipo de indigenismo en la Recopilación de las Leyes de Indias (1681), en la conformación de las encomiendas y en las “reducciones o repúblicas de indios”, aplicada eficazmente por el virrey Toledo. (Ibíd. 45).

“Para la corona española los indios eran libres, pero tenían un estatuto legal peculiar, por el cual debían vivir en reducciones para asegurar su catequización, el cobro del tributo y el servicio personal (mita) que tenían que prestar rotativamente (...) a la actividad minera, que era la columna vertebral de la economía colonial” (MACERA, P. 1978:152 *Visión histórica del Perú*, Lima, Milla Batres, en Ibíd. 45).

Estas medidas implementadas por la Corona causaron cambios en las diferentes etnias del continente, al incentivar la “des-estructuración de la organización social de las diferentes etnias andinas” dando origen a “una nueva conciencia étnica”, más amplia, “basada en la reciprocidad, en las relaciones de parentesco y compadrazgo y en las relaciones del grupo, que se entrelazaron como cofradía del santo patrono”. Los españoles hicieron de los indios una sola nación (Ibíd. 45).

**Indigenismo republicano:** los hombres de la independencia pensaban, al amparo de las ideas del liberalismo político y económico, que las diferencias debían desaparecer, para potenciar la igualdad entre indios y no indios, formando una sola nación bajo un único Estado (Ibíd. 51).

Ejemplos de ese tipo de indigenismo son las acciones impulsadas por José de San Martín y Simón Bolívar, en la década del '20 del siglo XIX. El primero propuso que dentro del territorio del Perú solo habría peruanos, antes que indios. Lo afirmó señalando que:

“(…) en adelante no se denominarán los aborígenes indios ni naturales; ellos son hijos y ciudadanos del Perú y con el nombre de peruanos deben ser conocidos”<sup>5</sup>. “Queda extinguido el servicio que los peruanos, conocidos antes con el nombre de indios o naturales, hacían bajo la denominación de mitas, pongos, encomiendas, yanaconazgos y toda otra clase de servidumbre personal, bajo la pena de expatriación”<sup>6</sup>. (Decretos de San Martín citados por Ibíd.:51)

El segundo declaró a los indios propietarios de sus tierras, que podían vender o enajenar, ordenando el reparto de las posesiones de la comunidad entre sus miembros. En 1825 se desmantelan los cacicazgos y comunidades al declararse la extinción de los títulos de dominio y la autoridad de los caciques. Todas dichas instituciones, si bien permitieron el control del indio por parte de la Corona durante el virreinato, también facilitaban la defensa de los propios indios. Con todo, el efecto inmediato de esa situación fue que muchas propiedades indígenas pasaron a manos de los latifundistas (Ibíd.).

***El nuevo indigenismo o indigenismo moderno:*** surge durante la segunda mitad del siglo XX, interesado en terminar con la desigualdad real de los indios que los gobiernos liberales habían sostenido intensamente. No buscó la asimilación de la población indígena, sino su integración dentro de la sociedad nacional, respetando valores y peculiaridades culturales (Ibíd.:53).

Los primeros indigenistas “modernos” tomaron conciencia de la importancia que podría llegar a alcanzar los pueblos indígenas, a medida que notaron su auge en el fortalecimiento de las economías nacionales. En sus inicios vistos como un movimiento de románticos no – indios, sumaron reflexiones y críticas en relación con la situación y papel del indio. (BARRE, Marie-Chantal. 1983:30).

En los primeros años del siglo XX el indigenismo se había ido transformando en un instrumento de protesta en contra de las injusticias que afectaban a los indios, expresado en áreas como la literatura, ciencias sociales, en la creación de revistas o

---

<sup>5</sup> Documento fechado el 27 de agosto de 1821.

<sup>6</sup> Documento fechado el 28 de agosto de 1821.



en la fundación de organizaciones partícipes de la temática<sup>7</sup>. Diversos sectores de la sociedad y del Estado empezaron a elaborar cuestionamientos y críticas acerca de las diferencias y exclusiones que afectaban a los pueblos indígenas en América Latina, expresando su interés por terminar con las desigualdades, generando propuestas políticas alternativas a las del Estado y sus gobiernos. Los intelectuales partícipes de esas ideas se hicieron llamar a sí mismos “indianistas” (LANDA VAZQUEZ, L. s/f: 13)<sup>8</sup>. El indigenismo se constituyó entonces como un movimiento ideológico que elaboró explicaciones sobre “la alteridad instituida por la colonia y la expansión de occidente en el mundo”. Convocó a varias generaciones de intelectuales que reflexionaron “ideologías y discursos explicativos que suponen razones económicas, presupuestos etnocéntricos y modos de reflexión en función de la nación”. Esos indigenistas elaboraron discursos de crítica a la sociedad y al Estado, a partir de los cuales aspiraban a contribuir a la construcción de políticas al margen del Estado y sus respectivos gobiernos (Ibíd.:17).

Ya en pleno siglo XX, los Estados hallaron en el indigenismo una estrategia para organizar su vínculo con los pueblos indios. Esta política estableció las primeras definiciones sobre lo indio, quien fue identificado como un sujeto que - a consecuencia de la situación de dominación – había sido “colonizado”, o bien era “colonizable” (BONFIL BATALLA, G. 1979, citado por BARRE, Marie-Chantal 1983:17). Con todo, el objetivo del indigenismo en un inicio no era darle el poder al indio, sino más bien “promover la integración regional para acelerar su aculturación”. (AGUIRRE BELTRAN, 1957, citado por GUTIERREZ, op cit.: 55).

***Indigenismo mexicano:*** hubo diversos temas en los que participó este tipo de indigenismo, especialmente durante las dos primeras décadas del siglo XX, gracias al aporte de antropólogos del país norteamericano como Manuel Gamio, Alfonso Caso o Gonzalo Aguirre Beltrán. Éstos reflexionaron en torno a cuestiones como:

---

<sup>7</sup> Las críticas indigenistas se fortalecen, además, gracias a las reflexiones de escritores como Jorge Icaza en Ecuador, Valcárcel en Perú o Gregorio Fuentes en México, o a través del pensamiento social de Mariátegui en Perú. Este último fundó la revista “Amauta”, que reflexiona acerca del arte indio.

En la década de 1920 nacen en el Perú las organizaciones indigenistas “Comité pro Derecho Indígena Tawantinsuyu” y el “Grupo Resurgimiento”. Por aquellos años el Congreso estudiantil de Cuzco determina fundar universidades populares para “estudiar los problemas sociales, exigir la defensa de los derechos de los indios y luchar por la justicia social” (Víctor Raúl Haya de la Torre (1972) “¿Adonde va Indoamérica?”, citado en BARRIE, M. 1983:31).

<sup>8</sup> Aunque fueran indigenistas, si asumimos que el indianismo –como veremos más adelante – era definido como un pensamiento nacido desde los propios indígenas. “El indianismo primigenio y el indigenismo del Siglo XX fueron reflexiones desarrolladas por los blancos, el indianismo contemporáneo pretende representar el pensamiento de los indios, de sus intelectuales y herederos de los primeros habitantes de este continente”. (Ibíd.: 13).

- 1) *la identidad del indio*: Alfonso Caso (1896 – 1970) elabora la siguiente definición de indio: “Es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena y es una comunidad indígena aquella en la que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de otras comunidades que la rodean, que le hace distinguirse, asimismo, de los pueblos blancos y mestizos” (CASO, A. (1958:15), citado por MARZAL, M. 1981/1993/: 37).
- 2) *la integración de los indios a la comunidad nacional*, buscando conservar sus valores positivos. Esta política acabó por desintegrar la identidad étnica, ya que las culturas indígenas no son sólo patrones y valores culturales, un hábitat y una experiencia histórica, sino también producto de la situación colonial vivida a partir de la conquista española. La cultura necesita un grado de autonomía para poder elegir su propio camino. (Ibíd. 38);
- 3) *identidad nacional*: integrar a los indios a la comunidad nacional se convierte en el tema de la identidad nacional, en tanto son identificados como una masa silenciosa que se necesita incorporar, desde diferentes acepciones y bajo distintas justificaciones (Ibíd.:38-39).

El indigenismo de mediados del siglo XX había logrado relevancia como ideología crítica de la relación entre los Estados y los pueblos indígenas.

La política indigenista (indigenismo oficial, desde la perspectiva de Ladislao Landa (Op. cit.: 36), orientó la acción de los gobiernos de Latinoamérica en su relación con los pueblos indígenas. A contar de la década del '40 se empezaron a realizar los Congresos Indigenistas Interamericanos, reuniones que orientarían las políticas indigenistas en el continente<sup>9</sup>. Esos encuentros sostuvieron una visión integradora, que privilegiaba la aculturación, asimilación e integración de los pueblos indígenas (BONFIL BATALLA, G. 1981:13). A continuación reseñamos los principales encuentros indigenistas y los acuerdos más importantes alcanzados en aquellos.

---

<sup>9</sup> Sin desmerecer que en eventos y congresos anteriores (realizados desde los albores del siglo XX), se iniciaban discusiones acerca de las condiciones de la población “originaria”, en círculos del denominado indigenismo integracionista. Una revisión sobre ese período en OLIVA, J. D. 2005: 156 y ss.

La *VIII Conferencia Internacional Americana de Lima* (1938) comprometió una definición de indígena. Ésta los describe “como descendientes de los primeros pobladores de las tierras americanas” que tenían “un preferente derecho a la protección de las autoridades públicas para suplir la deficiencia de su desarrollo físico e intelectual”. Se esperaba la reparación y mejora en sus condiciones de vida, debido a “la incomprensión con que fueron tratados en épocas anteriores” (BARRE, Marie-Chantal Op. Cit.: 33).

*El Primer Congreso Indigenista Interamericano* (1940) realizado en Pátzcuaro, México, promovido y patrocinado por Lázaro Cárdenas, fue la primera instancia oficial en donde el movimiento indigenista latinoamericano adquiere mayor fuerza y relevancia. En esa reunión, con el apoyo de la Organización de Estados Americanos (OEA), los gobiernos de la región establecieron la necesidad de integrar los pueblos indígenas (BONFIL BATALLA, G. 1981/1992/: 14; CARAVANTES, C. 2008:25). La integración se transformó en una postura de la política indigenista a nivel continental, sosteniendo la incorporación plena e igualitaria de la población del país en una nacionalidad, (y en lo que concierne a nuestro tema, de los indios como ciudadanos), sin hacer distinciones más acabadas (BARRE, M. 1983:34; CARAVANTES, C. op. Cit.:26). El Congreso Indigenista Interamericano recomendó la implementación de diversas medidas en relación con la población indígena del continente. Estas fueron:

- Creación del Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I) en 1942, con sede en la Ciudad de México.
- Solicitar la modificación de la división político – administrativa en las regiones habitadas por indígenas, insistiendo en la creación de oficinas para asuntos indígenas, además de la redistribución de los pueblos indígenas.
- Promoción social integral de los indígenas para que orientaran su producción económica en una línea más industrial que agrícola. Se partió de la premisa de que el desarrollo de las comunidades indígenas debía ir de la mano del respeto de sus formas de organización social, único modo para alcanzar la integración en cada uno de los países.
- Creación de cursos de perfeccionamiento para el personal indigenista. En esa instancia se subrayó la importancia de alcanzar una mejor integración de la mujer, por intermedio de una oficina de asuntos indígenas.
- Constitución de una oficina encargada de estudiar el derecho de cada una de las naciones para establecer leyes protectoras de los indígenas que

garantizasen derechos políticos y protección de sus mujeres, de acuerdo con los principios de igualdad de derechos y oportunidades.

- Entrega de tierras y ayudas para los indígenas, además de la definición y delimitación de pequeñas propiedades individuales y colectivas, de carácter inalienable.
- La asignación de viviendas en zonas urbanas o semiurbanas a los pueblos indígenas migrados a las ciudades.
- En el ámbito de las políticas de salud, se sugirió la creación de escuelas de medicina rural, así como la construcción de centros sociales de medicina preventiva y curativa en zonas indígenas.
- En el plano económico, se promovieron artes populares indígenas, áreas de producción y conformación de organismos de crédito agrícola.
- Desde el punto de vista educativo, se señaló la importancia de rescatar las lenguas y culturas indígenas, y el fomento de las investigaciones antropológicas, psicológicas y etnológicas por parte del Instituto Indigenista Interamericano. (BARRÉ, M. 35 -37).

La más importante medida sugerida por aquel Congreso fue, sin duda, la creación del *Instituto Indigenista Interamericano*. Éste asumió las siguientes responsabilidades:

- Reunir, ordenar y distribuir a los gobiernos, a las instituciones privadas y las personas interesadas información sobre:
  - Investigaciones científicas referentes a los problemas indígenas.
  - Legislación, jurisprudencia y administración de los grupos indígenas, considerando los núcleos de población selvícolas.
  - Actividades de las instituciones interesadas en estos grupos.
  - Materiales que puedan ser utilizados por los gobiernos.
  - Recomendaciones de los mismos indígenas sobre asuntos que les conciernen.
- Iniciar, dirigir y coordinar investigaciones y encuestas científicas.
- Editar publicaciones periódicas y eventuales, labor de difusión mediante películas, discos, etcétera.
- Administrar los fondos provenientes de donaciones y aceptar las contribuciones de cualquier clase.
- Cooperar con las oficinas de asuntos indígenas de los diferentes países.

- Autorizar, de acuerdo con los respectivos gobiernos, la creación de institutos nacionales, filiales del I. I. I.
- Crear comisiones consultivas.
- Promover y coordinar la preparación de investigadores científicos sobre cuestiones indígenas. (BARRE, M. 1983: 38-39)

Desde mediados del siglo XX la política indigenista oficial latinoamericana empezó a depender directamente de la Organización de Estados Americanos (OEA), quedando bajo la órbita de influencia de Estados Unidos, quien asumió un papel de gran paternalismo. Las políticas indigenistas pretenden incorporar a la población indígena dentro de la sociedad nacional, respetando valores y peculiaridades culturales (MARZAL, M. 1993:36), aunque desde un ideario oficial asimilacionista (VIOLA RECASENS, A. 2001:427).

El *Segundo Congreso Indigenista Interamericano* (1949, en Cuzco, Perú) acuñó la siguiente definición de indio:

“El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinos que tienen la misma conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque ésta haya sufrido modificaciones por contactos extraños” (BONFIL BATALLA, G. Op. cit.: 17, citando las Actas finales de los tres primeros Congresos Indigenistas Interamericanos, Ciudad de Guatemala, Publicaciones del Comité Organizador, Mayo de 1959. p. 86).

El ser “indio” – algo que durante mucho tiempo fue visto despectivamente, como un insulto o con un carácter peyorativo - paulatinamente pasó a ser considerado con otros ojos por los propios indios. Gracias a esa situación, se podía denunciar la persistencia de relaciones coloniales o de dominio que los describía como subordinados, inferiores o diferentes (BONFIL BATALLA, G. Op. cit.:19; BARRE, M. 1983:19). La categoría adquirió un carácter supraétnico ya que no diferenció entre indios y no indios, incluyendo a una diversidad de pueblos (BONFIL BATALLA, G. Op. cit.:20).

El Indigenismo se ha plasmado, con el paso del tiempo, en diversas tendencias. Algunas postularon la “incorporación y confusión definitiva de los pueblos indios en las sociedades nacionales”; otras, un “reforzamiento de la identidad, el establecimiento de interlocución con las organizaciones indígenas y el apoyo a formas

de etnodesarrollo basadas en el potencial tecnológico y organizativo de estos pueblos” (ARCE QUINTANILLA, O. en ALCINA FRANCH, J. 1990:20).

En la década de 1960 se produce el agotamiento del pensamiento indigenista, a consecuencia de las críticas que tuvo su tibia renovación ideológica. Por esos años surgieron los primeros grupos de trabajo indianistas (VIOLA RECASENS, A. Op. cit.: 427) y posteriormente el denominado neoindigenismo (o indigenismo crítico), desde donde aparecen otras ideas, a favor de la incorporación del indio en la nacionalidad mestiza. (LANDA VAZQUEZ, L. Op. Cit.:16).

En los setentas se va dejando atrás la intención de integrar al indio. Algunos indígenas fortalecen la conciencia acerca de su identidad étnica, buscando por sus propios medios acceder a instancias de poder, para disminuir el paternalismo y la vulnerabilidad del indigenismo institucional. Este sería el paso previo para que los indígenas instituyan posiciones de liderazgo político e intelectual (MARZAL, M. 1981 /1993/:482-483; LANDA, L. Op. cit.: 45, 60-69). Paralelamente, se van generando nuevas tendencias indigenistas. Una corriente en especial, el *Indigenismo crítico*, madurada entre antropólogos mexicanos y peruanos, cuestiona al indigenismo oficial de los Gobiernos, que trata de integrar al indio en la nacionalidad mestiza. Estima que:

“Las sociedades indígenas deben conservar una cierta autonomía política para poder defenderse del influjo demoledor de su identidad por parte de la sociedad nacional, pero sólo se presentan proyectos poco definidos y algunos claramente utópicos [por parte del indigenismo oficial]; además, no ha habido tiempo ni posibilidad política de llevar a la práctica el nuevo indigenismo” (MARZAL, M. Op. cit.:483).

Entre los hitos más importantes que dieron cuerpo al indigenismo crítico destacamos:

***El encuentro sobre indigenismo en México (1970)***, instancia donde se contraponen posturas en torno al sentido que encierra la integración del indio. Allí se enfrentan los puntos de vista de Aguirre Beltrán y Palerm, en tanto éste último critica al primero, al señalar que no se debe confundir Estado con nación. Un verdadero Estado debe aceptar en su interior pluralidad cultural “sin poner en peligro su existencia y su estabilidad interna” (“Indigenismo en México: confrontación de problemas” En Anuario Indigenista, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970, pp. – 297 – 298 citado por Marzal, M. 1993:484).

***El libro “Eso que llaman Antropología mexicana” (1970)***, publicación crítica del indigenismo oficial mexicano. De acuerdo con Bonfil, esa obra postula que la meta del indigenismo sería romper con las asimetrías sociales que mantienen las relaciones de la sociedad nacional con las comunidades indígenas, para destruir las formas de explotación. A partir de esto, se debería ver cuales etnias están en condiciones de alcanzar un mayor grado de autodeterminación, dispuestas a recibir elementos y substituciones de la sociedad nacional o de otras etnias, para construir un Estado pluricultural, donde cohabiten diversas identidades étnicas. (MARZAL, M. 1993:486).

***La Declaración de Barbados (1971)***. Firmada por destacados antropólogos latinoamericanos como Guillermo Bonfil, Darcy Ribeiro o Stefano Varese. Ese documento, a nivel de denuncia y afirmación de grandes principios, señala que el Estado debe “garantizar a todas las poblaciones indígenas el derecho de ser y permanecer ellas mismas, viviendo según sus costumbres y desarrollando su propia cultura, por el hecho de constituir entidades étnicas específicas”, y “garantizar a cada una de las poblaciones indígenas la propiedad colectiva, continua, inalienable y suficientemente extensa”. Señala que las sociedades indígenas tienen derechos anteriores a toda sociedad nacional, reconociendo el de los indígenas a organizarse y regirse por sus propios parámetros culturales. El Estado también debe asistir a las etnias, económica, sanitaria y socialmente.

En relación con los antropólogos, la declaración sostiene que “desde sus orígenes la antropología ha sido instrumento de la dominación colonial” y debe colaborar con los pueblos colonizados, con todos sus conocimientos, para facilitarles su lucha por la liberación y modificar la mala imagen que la sociedad nacional ha construido respecto de los pueblos indígenas (Ibíd. 487 -488). La liberación de las poblaciones indígenas debe ser un proceso autogestionado, ya que de otro modo no sería una liberación real. Los indios deben pronunciarse y luchar en contra de la acción etnocida<sup>10</sup> y genocida de la sociedad nacional. Esta misma línea argumental siguieron las posteriores declaraciones de Barbados II y III.

---

<sup>10</sup> Aunque no es representada como una violación de derechos humanos propiamente tal en los instrumentos jurídicos internacionales, el *etnocidio* sería una forma de “genocidio cultural”, que degrada o elimina la cultura indígena en cualquier región del mundo. Este acto contradice el derecho a la cultura proclamado en varios acuerdos internacionales, entre esos el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (STAVENHAGEN, R. 1992:126; JAULIN 1974/1979:9-16 y 1970 en 1979 en ALCINA FRANCH, J. 1990:12-13).

***La obra de Stefano Varese “Consideraciones de antropología utópica”.***

Donde niega el postulado de la integración del indio, y señala que se debe apoyar a las tribus y a cada comunidad local para alcanzar la unidad en la variedad. Indica que “Un gobierno formado voluntariamente por los miembros de las tribus confederadas no se opone en nada al desarrollo económico, ni a los valores nacionales” (En *Textual* (Lima, Instituto Nacional de Cultura), 1 (1971), p.50, Citado en Ibíd. 488)). Asimismo Varese sugiere la creación de un sistema pluralista descentralizado autogestionado, donde estén incorporados los distintos grupos tribales del Perú.

La principal crítica al indigenismo hecha por los intelectuales, fue la promoción que hacía de la asimetría social entre las comunidades indígenas y el resto de las sociedades nacionales en América Latina, pues eso iba en contra de fundamentos como la reciprocidad y solidaridad, propios de los pueblos indígenas. Reflexiones sobre los postulados del pensamiento indigenista fueron la base desde la cual se constituyeron los grupos de trabajo que antropólogos organizaron en las *reuniones de Barbados* (1971, 1977 y 1993) (sobre lo que volveremos con mayor detalle en páginas siguientes).

A continuación expondremos las principales reuniones, encuentros y congresos indigenistas, instancias en las que se aportó en la constitución de una mirada crítica acerca de la situación de los pueblos indígenas de América.

El *VII Congreso Indigenista Interamericano* (Mérida, México, 1980) alzó su crítica a las tendencias indigenistas que apostaban por la integración indiscriminada de los indígenas. Consideraba que esa perspectiva se preocupaba más por los intereses de los grupos de poder foráneos, antes que de la gestión y desarrollo de las luchas indias y sus reivindicaciones. El Congreso recomendó la presencia de los indios a través de sus propias formas de organización (BARRE, M. op. cit.:42). Este encuentro señaló la importancia de:

“reconocer la capacidad de gestión de las organizaciones indígenas y su derecho a participar en la gestión pública y, sobre todo, en el diseño y ejecución de las acciones que a ellos les afecta. Esto supone respetar la independencia y asegurar la autonomía –respecto del aparato del Estado, de los grupos de poder y de cualquier otra forma de tutelaje – que estas organizaciones requieren para gestionar sus genuinos intereses (...) se recomienda contar con las organizaciones indígenas, independientes y autónomas” (BARRE, M. Op. cit.:43).



Las *reuniones de Barbados I (1971), II (1977) y III (1993)* y la creación del grupo del mismo nombre hizo notar, entonces, la acción de los antropólogos indigenistas. Esos intelectuales actuaron como facilitadores en la constitución de los discursos más importantes de los indianistas, logrando la combinación de lo académico con lo político, construyendo un conocimiento mucho más formal acerca de los pueblos indígenas. Cada una de aquellas reuniones de Barbados tuvo un objetivo central que imprimió sentido y dio continuidad a la acción de aquellos críticos científicos sociales.

El *primer encuentro (Barbados I, 1971)* tuvo como eje articulador la formalización del descubrimiento colectivo del etnocidio acontecido en América Latina, e insistió en la responsabilidad del Estado, las misiones religiosas y la antropología en la violencia y agresión que sufrieron los indígenas. En el encuentro se redacta la Declaración “Por la Liberación del Indígena” donde se reafirmó “el derecho que tienen las poblaciones indígenas de experimentar sus propios esquemas de autogobierno, desarrollo y defensa”, a crear sus propias organizaciones indias (BARRE, M. 1983:156) y el deber de los Estados de garantizar aquel derecho, concediendo los mismos que al resto de la población (Adolfo Colombres, 1975:22-23, citado por OLIVA, D. J. 2005:200). Luego del encuentro, se subrayó la importancia de terminar con las relaciones asimétricas establecidas entre la sociedad nacional y las comunidades indígenas, para acabar con formas de explotación y fomentar el reconocimiento de las etnias que se mantienen en condiciones que justifiquen su autodeterminación, para avanzar en la construcción de un Estado pluricultural (BONFIL, B. “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”. pp. 52 – 56, citado por OLIVA, D. 2005: 199).

En 1977, la cita titulada “*Movimientos de Liberación Indígena en América Latina*” en Barbados (conocida también como *Barbados II*), sentó las bases del programa de acción que tuvo el pensamiento indianista en los años siguientes<sup>11</sup>,

---

<sup>11</sup> En la reunión participaron Domingo Antun (Federación Shuar, Ecuador), Nelly Arvelo de Jiménez (IVIC, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas), Miguel A. Bartolomé (INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México), Guillermo Bonfil Batalla (CIS/INAH, Centro de Investigaciones Superiores del Inah, México), Víctor Daniel Bonilla (Colombia), José Belo Chipenda (Pcr/Wcc, Programa para combatir el Racismo del Consejo Mundial de las Iglesias), Alberto Chirif (CIPA, Centro de Investigaciones y Promoción Amazónica, Perú), Víctor de la Cruz (Comunidad Zapoteca, México), Julio Dixon (Comunidad Guaymí, Panamá), Eulogio Frites (AIRA, Asociación Indígena de la República Argentina), Miguel González (ANIP, Asociación Nacional Indígena de Panamá), Georg Grünberg (Proyecto Pai- Tavytera y Guaraní, Paraguay) miembro de la comunidad Guajira (Venezuela – Colombia), miembro del movimiento indio de Guatemala, Jean-Loup Herbert (Francia), Natalio Hernández (Alianza de Profesionales Indígenas Bilingües, luego ANPIBAC, México), Simeón Jiménez Turón (Ye'cuana, Venezuela), Thomas Lisboa (Cimi, Consejo Indígena Misionero, Brasil),

señalando que los indios estaban embarcándose en sus propios proyectos de liberación, de modo que no necesitaban tanto de misioneros o antropólogos indigenistas (LANDA VAZQUEZ, L. Op. cit.:57). Así, el indigenismo clásico ya no tenía objeto y la labor de los antropólogos debía ser reinventada, pues debían dejar de tratar de “hablar por los indígenas” (CARAVANTES, C. 2008:29).

En esa ocasión, se reflexionó además en torno a las estrategias e instrumentos que los propios indios manejaban para lograr su liberación y acerca de la importancia de alcanzar una ideología consistente y clara, que tuviese a la cultura como eje central y aglutinador. Barbados II permitió la discusión de temas como el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas o sobre los mecanismos de represión instituidos por las sociedades nacionales, aludiendo a los derechos ancestrales de los pueblos (OLIVA, D. 2005:156-157 y 200). Un análisis medular acerca de la situación de los indios, describe la dominación física y cultural de la que eran objeto:

“La dominación física se expresa, en primer término, en el despojo de la tierra. Este despojo comenzó desde el momento mismo de la invasión europea y continua hasta hoy. Con la tierra se nos han arrebatado también los recursos naturales: los bosques, las aguas, los minerales, el petróleo. La tierra que nos queda ha sido dividida y se nos han creado fronteras internas e internacionales, se ha aislado y dividido a los pueblos y se ha pretendido enfrentar unos contra otros”.

“La dominación física es una dominación económica. Se nos explota cuando trabajamos para el no indio, quien nos paga menos de lo que produce nuestro trabajo (...)”.

“La dominación cultural puede considerarse realizada, cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto de desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo del atraso que debe superarse (...) La dominación cultural se realiza por medio de la política indigenista (...) el sistema educativo formal (...) y los medios masivos de comunicación (...)”<sup>12</sup>.

---

Jesús Luis López (Nación Amuesha, Perú), Zacarías Mamani (Tupaj Katari, Bolivia), Vicente Mariqueo (Pueblo Mapuche, Chile), Trino Morales (Cric, Consejo Regional Indígena de Cauca, Colombia), Carlos de Araujo de Moreira Neto (Brasil), Esteban E. Mosonyi (Universidad Central de Venezuela), Brian Myers (Nación Onondaga, E.E.U.U.), Salvador Palomino (MIP, Movimiento Indio Peruano), Darcy Ribeiro (Brasil), Nemesio J. Rodríguez (CADAL, Centro Antropológico de Documentación de América Latina, México), Cirila Sánchez Mendoza (comunidades Chatinas, México), Alberto Santacruz (API, Asociación de Parcialidades Indígenas del Paraguay), Silvio Coelho Dos Santos (Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil), Pedro Agostinho da Silva (Universidad Federal de Bahía, Brasil), Julio Tumuri Apaza (Mink’a, Bolivia), Stefano Varese (INAH, México) y Bertha Vargas (Panamá). (CARAVANTES, C. 2008:29).

<sup>12</sup> En Amazonía peruana (Lima, CAAP), 2 (1977), pp. 181 -182. Citado por Marzal, M. 1993:495-496.

Para alcanzar los objetivos a los que los pueblos indígenas aspiraban, la Declaración final de la reunión de Barbados II subrayó la necesidad de:

- a) “una organización política propia y auténtica que se dé a propósito del movimiento de liberación;
- b) una ideología consistente y clara que pueda ser del dominio de toda la población;
- c) un método de trabajo que pueda utilizarse para movilizar a la mayor parte de la población;
- d) un elemento aglutinador que persista desde el indio hasta el final del movimiento de liberación;
- e) conservar y reforzar las formas de comunicación interna, los idiomas propios, y crear a la vez un medio de información entre los pueblos de diferentes idiomas, así como mantener los esquemas culturales básicos especialmente relacionados con la educación del propio grupo;
- f) considerar y definir a nivel interno las formas de apoyo que puedan darse a nivel internacional” (Declaración de Barbados II en BONFIL BATALLA, B. Op. cit.:413).

Bonfil señala además, durante la Segunda Reunión de Barbados:

“Entre 1971 y 1977 ha habido un incremento innegable en la movilización política de las poblaciones aborígenes del continente americano. El número de organizaciones que se definen a sí mismas como étnicas o indígenas se ha incrementado considerablemente (...) (México) ha visto el surgimiento de varias organizaciones indígenas (...) y la realización de importantes reuniones, de las que han surgido demandas y programas de acción de los grupos étnicos (el primer y el segundo Congresos Nacionales de Pueblos Indígenas: dos reuniones de la Alianza, el I Congreso Indígena de Chiapas y otros eventos)” (VALENCIA, E. et al. “Las nuevas organizaciones indígenas” 1978:133-134, citado por MARZAL, M. 1993:490).

En 1993 se efectuó la *Tercera Reunión de Barbados*, ocasión en que se criticaron los excesos que distintas líneas de pensamiento, constituidas en los grupos de trabajo de Barbados, provocaron en la acción de las organizaciones y líderes indianistas, llamando a la cordura de ese movimiento. La declaración final de aquel encuentro señalaba, en una de sus secciones, que:

“No podemos dejar de mencionar (...) que algunos líderes han desvirtuado el mandato de representación que recibieron de sus pueblos y comunidades para emprender una carrera de acumulación personal de poder. Al asumir el modelo criollo de clientelismo y, no pocas veces, de corrupción, esos líderes no sólo se desprestigian a sí mismos, sino que además ponen en riesgo la continuidad y potenciación de los proyectos políticos emprendidos por las organizaciones indígenas”.

“Creemos que las organizaciones indígenas deberían reflexionar sobre estos problemas y rectificar las conductas individualistas y competitivas de los líderes que se hayan apartado del espíritu solidario en que fundaron su

constitución”. (Declaración de Barbados III, 1993 en LANDA VAZQUEZ, L. Op. cit.:59).

Los antropólogos asimismo convocaron:

“A los poderes legislativos, judicial y a los partidos políticos, a fin de que sus leyes, resoluciones y actividades se enmarquen dentro del respeto al pluralismo étnico y a los derechos imprescindibles a la vida, la tierra, a la libertad y a la democracia” (sin autor, 1994:40, en BARIE, C. G. 2000/2003/:27).

La acción del grupo de Barbados facilitó la emergencia de un nuevo y amplio movimiento indígena, crítico del indigenismo integracionista, este último fundado por gobiernos de América y apoyado por otros del resto del mundo. (OLIVA, D. J. Op. cit.: 203).

Los resultados de la acción de la política indigenista a partir de la segunda mitad del siglo XX, hasta el día de hoy, han sido disímiles: aunque por una parte ha fortalecido intervenciones en ámbitos como la educación, lengua o cultura, en pos del desarrollo de las comunidades indígenas, fomentad tecnologías tradiciones, etno-desarrollo, protección y fortalecimiento de los Derechos Humanos, subrayando el respeto por los valores culturales indios (y diferenciándose en aquello de posturas asimilacionistas), también ha impulsado la exclusión de la participación indígena en materia de políticas social y cultural. Uno de los objetivos centrales del indigenismo (la protección de los pueblos indígenas por medio de la integración de su población como ciudadanos, con los mismos derechos que los demás miembros de la nacionalidad dominante) ha sido, paradójicamente, factor causante de la reducción de su población (DÍAZ POLANCO, H. 1985:40 – 41).

Una de las tendencias del indigenismo, el *integracionismo*, se centró en la reinterpretación de elementos propios del pensamiento evolucionista, al considerar a las culturas indias como grupos humanos sujetos de atraso, supervivientes del pasado. Ese punto de vista, puesto al servicio de las clases dominantes, justificó (en muchas ocasiones violentamente), perspectivas del imperialismo económico y cultural, creando programas de desarrollo promotores de acciones etnocidas sobre la base de los elementos folclóricos de las culturas indígenas, antes que respetando el substrato cultural de los pueblos. Ese indigenismo indujo y promovió la aculturación sistémica desde los poderes públicos para hacer desaparecer a los indígenas como un grupo distintivo (OLIVA, J. D.: 2005:190-198), constituyéndose en un aparato al servicio de la

explotación capitalista de los indígenas, toda vez que su entramado teórico y práctico tuvo consecuencias en la normatividad interamericana y en prácticas de cooperación asumidas por las agencias internacionales de ayuda. “La política indigenista se convirtió en un aparato ideológico del Estado, responsable de preservar y consolidar las estructuras de dominación, para perpetuar el modelo de nación instituido por las clases dominantes” (BARRE, M. 1983:96). Rodolfo Stavenhagen (2000:76, citado en OLIVA, J. D. 2005:192) sostiene que el impacto de la política indigenista del tipo integracionista causó “cambios culturales irreversibles cuya naturaleza etnocida es incuestionable” en dimensiones económicas y culturales, en lo que ha favorecido también el impacto del capitalismo en las comunidades indígenas, especialmente las instaladas en áreas rurales.

En América Latina, el indigenismo ha sido una política, en los hechos, asimilacionista e incluso, en algunas ocasiones, invisibilizante, antes que integracionista (CARAVANTES, C. 2008:27), fortaleciendo la ideología propia de los grupos dominantes y subordinando tanto económica como políticamente a los indígenas. Ha facilitado la legitimación en el poder de los privilegiados, promoviendo la negación sistemática “de cualquier autonomía para los grupos socioculturales diferenciados”. (DÍAZ POLANCO, H. Op. Cit.: 42 y 44). Según Oliva (2005:192), las políticas indigenistas pueden llegar a destruir – vía etnocidio, genocidio, etnofagia o una combinación de aquellas – a los grupos étnicos, transformando el cuadro de la pluralidad étnica sin lograr solucionar los problemas, tensiones o conflictos de la diversidad.

¿Cuál ha sido la reacción que tuvieron, tienen y han tenido los indígenas frente a las distintas versiones de indigenismo?

Durante las últimas décadas ha habido una repotenciación del movimiento indígena, caracterizada por su capacidad de adaptación. El indígena contemporáneo vive y convive en dos medios: el urbano y el rural, a consecuencia de los movimientos migratorios hacia las ciudades, en un fenómeno en alza. A pesar de una mayor incorporación en las ciudades, los indígenas, en muchos casos, han reinterpretado su cultura, de origen rural, en las ciudades, como un “segundo texto”, subrepticio pero de mejor calidad, que le entrega sentido a su acción en el medio urbano (BENGOA, J. 2000:39 citado por OLIVA, D. 2005:105).

Los indígenas en el medio urbano han alcanzado gran fuerza, especialmente en relación con la reivindicación de derechos diferenciados, individuales o colectivos, ciudadanos y culturales. Han ido surgiendo como sujetos políticos llamados a protagonizar la escena nacional, regional e internacional (OLIVA, J. D. 2005:115-117).

Marzal (1993:490) reflexiona para el caso mexicano acerca de los factores endógenos y exógenos que han promovido el surgimiento de las organizaciones políticas indígenas. Entre los primeros estarían, la permanencia de diversos métodos de producción relacionados con el modo de producción capitalista dominante; el reconocimiento de un “pluralismo étnico” en la política del gobierno, la incapacidad de la sociedad nacional en lograr la incorporación completa de los indígenas, o una coyuntura política favorable para la aparición de los movimientos étnicos. Entre los segundos, la persistencia de las identidades primordiales que se autoafirman como elemento de la realidad social, la necesidad de espacio propio por parte de los grupos étnicos o la aparición de una nueva elite de dirigentes. El mismo autor señala que la capacidad de negociación de los dirigentes étnicos es algo decisivo para definir su posición en el seno de los pueblos indígenas: por una parte, “utilizan” su identidad en beneficio propio; por otra, se transforman en una elite dirigente al interior de sus propias organizaciones. La habilidad de las elites en la lucha por reivindicaciones étnicas, guarda relación con el mayor conocimiento de la sociedad dominante y con la capacidad de establecer canales de comunicación con otros líderes. Describe los distintos tipos de discursos de los dirigentes constatando que:

“(...) algunos asumen la racionalización del indigenismo oficial, al que se puede dar cumplimiento en sus propios términos; otros se afilian a un planteamiento clasista en que se diluye, sin desaparecer, la dimensión étnica” (...) [otros] “se encuadran en la corriente pluralista y autogestionaria. La politización en el caso de aspirantes a la dirección de grupos étnicos oprimidos, puede significar muchas cosas”. (VALENCIA, E. et al. “Las nuevas organizaciones indígenas” 1978:133-134, citado por MARZAL, M. Op. cit.:492)

Habrían otros factores influyen en la mayor o menor participación de los indígenas en el poder nacional. Adolfo Colombres (1975:31-32, citado por MARZAL, M. Op. Cit.: 494-495) subraya 5 presupuestos indígenas que facilitarían su accionar, a saber:

- 1) la consolidación del poder comunal, de sus instituciones y de sus ethos,
- 2) la legalización de la propiedad de sus tierras,

- 3) la federación de las comunidades en una misma etnia,
- 4) la confederación de las diversas etnias de una misma región y de todo el país y
- 5) la asociación de las diversas confederaciones en un organismo interamericano.

Para Colombres el “nuevo indigenismo” estimula la autogestión donde el indio asume un protagonismo desde una relación simétrica y dialógica con el blanco, diferenciándose de la aculturación dirigida por el blanco a través del dominio asimétrico; la autogestión implica, a su vez, mayor independencia en lo político y económico, la aculturación, por el contrario, fomenta la integración del indio en los estratos más bajos de la sociedad de clases. La aculturación induce la desaparición del grupo étnico, en tanto que la autogestión facilita el equilibrio social, estimulando la sobrevivencia étnica, en la que el grupo étnico decide que elementos incorporar a su vida social, adaptándolos a su idiosincrasia.

Los pueblos indígenas empezaron a tener mayor protagonismo a partir de la década de 1970. En aquel momento, se vieron enfrentados a dos modelos que intentaron mediar en la relación entre aquellos, las sociedades nacionales y los Estados: el *integracionismo modernizador* y el *autodesarrollo autogestionado*. Oliva (Cuadro 1, en la próxima página, 2005:209) expone las características de ambos.

Las organizaciones indígenas se enfrentan a la necesidad de superar el enfoque economicista y materialista de desarrollo, incorporando aspectos multidireccionales y multidimensionales. Así, nos hallamos frente al surgimiento de un nuevo sujeto comunitario, diferente del económico individualista, propio del capitalismo moderno. Propuestas a favor del autodesarrollo indígena valoran aspectos como la reciprocidad, la redistribución de excedentes o la ética de la solidaridad (OLIVA, D. 2005:207-208). Otras categorías propiamente indígenas se extienden más allá de la reciprocidad, adquiriendo visibilidad e instancias para su expresión: el reconocimiento de la justicia comunitaria, la promoción de autoridades como coordinadores o voceros de los pueblos indígenas o la complementariedad de géneros, constituyen algunos ejemplos de aquella emergencia.

En los años ochenta del siglo pasado, emergen diferentes contextos en los que se persigue el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas. Estos son 1) el interamericano, 2) el de Naciones Unidas, 3) el vinculado con la Organización

Internacional del Trabajo (OIT) y 4) otros 3 menores: el iberoamericano, andino y africano (OLIVA, J. D. 2005: 225). Esa época significó un momento clave en la construcción de un marco de Derecho Internacional que tomó en cuenta, por ejemplo, una de las demandas más añoradas por los pueblos indígenas: la libre determinación. Esto fortaleció la implementación de mecanismos al interior de los Estados que resguardasen “los derechos culturales, económicos y políticos de esas comunidades etnoculturales, ofreciendo la posibilidad de que los pueblos indígenas encaren su desarrollo desde sus propias características distintivas” (OLIVA, J. D. 2005:237).

<b>Integracionismo modernizador</b>	<b>Autodesarrollo autogestionado</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Parte por un concepto instrumental de la cultura.</li> <li>• Entiende la tradición como obstáculo.</li> <li>• La diversidad viene a ser un problema.</li> <li>• Concibe el desarrollo económico unidireccional y desarrollista.</li> <li>• Desarrollo exógeno. Definido fuera de la comunidad.</li> <li>• Homos económicos como sujeto de desarrollo.</li> <li>• El mercado como mecanismo de desarrollo.</li> <li>• La tierra y los recursos naturales como elemento para aprovechar el desarrollo.</li> <li>• Los pueblos indígenas como objeto de las prácticas y estrategias de desarrollo.</li> <li>• Derechos individuales de las personas de origen indígena.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Concibe a la cultura como fundamento del desarrollo.</li> <li>• Asume la tradición como una potencialidad.</li> <li>• La diversidad es una garantía para un desarrollo plural.</li> <li>• El desarrollo contiene múltiples dimensiones: social, cultural, económica, política.</li> <li>• Desarrollo endógeno y participativo.</li> <li>• El sujeto comunitario como sujeto de desarrollo.</li> <li>• La reciprocidad como mecanismo para el desarrollo.</li> <li>• La naturaleza como un todo integrador.</li> <li>• Los pueblos indígenas como sujetos políticos definidores del desarrollo.</li> <li>• Derechos individuales de los indígenas y derechos colectivos de los pueblos indígenas.</li> </ul>

Cuadro 1: Integracionismo modernizador versus Autodesarrollo autogestionado.

El fortalecimiento del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, es un aspecto clave del que emanan otros derechos colectivos. J. Daniel Oliva subraya ese aspecto, puesto que “sin la capacidad de determinar como pueden ser ejercidos los diversos derechos, no existe una garantía real del ejercicio de los mismos”. Negar a los pueblos indígenas el derecho a la libre determinación supone un grave perjuicio pues “supone negarles la posibilidad de desarrollar su vida comunitaria en base a sus propias prioridades y su identidad diferenciada” (Ibíd.).



El derecho a la libre determinación incluye varios ámbitos de la vida social: el político (incorporando el derecho de autogobierno), económico (derecho al autodesarrollo), cultural (derecho a la identidad cultural), jurídico (derecho al Derecho y a la jurisprudencia propios), territorial (derechos territoriales) y la dimensión participativa (derecho al consentimiento libre e informado y a la consulta previa) (OLIVA, D. J. Ibíd.).

El autodesarrollo de los pueblos indígenas permite a las comunidades ser partícipes y protagonistas de un proceso donde la cultura local y eventuales impactos sobre ella, (internos o externos) son muy importantes. Durante los últimos años se ha empezado a reconocer al indígena como un sujeto colectivo, convocado a decidir sobre su propio futuro desde su identidad e intereses. Debe avanzar sobre la base de una protección de sus derechos que permita progresos en un “diálogo intercultural” clave para un mundo en paz, libre y plenamente desarrollado. (OLIVA, J. D. 2005: 364).

Los indígenas sostienen reivindicaciones nuevas, asociadas a las demandas de autonomía, territorio, autodesarrollo e identidad y relacionadas con el reconocimiento constitucional, en el interior de los países, de su existencia como pueblos y como sujetos específicos de derechos. Señalan que existe derecho a disponer de recursos naturales y materiales necesarios para la reproducción y crecimiento, especialmente tierras y territorios; derecho al autodesarrollo material y social y a su plena participación en el desarrollo y el destino de las naciones; derecho al ejercicio de las identidades indígenas y sus derechos culturales y la participación de aquellas en la configuración de naciones pluriculturales y, por último, el establecimiento de las condiciones jurídicas y políticas que hagan posibles y seguros el ejercicio y la ampliación de estos derechos señalados (OLIVA, D. 2005: 310).

Gracias a la reflexión acerca del respeto de los derechos descritos, nuevos enfoques vienen a concebir a los pueblos indígenas como sujetos activos, agentes de cambio y participación social, en el contexto de una sociedad paulatinamente más multicultural. La normativa internacional empieza a transformarse en función de aquellas nuevas miradas. Tal es el caso de la concepción sobre el vínculo y control de la tierra, territorios y recursos naturales, elemento clave para el progreso de los pueblos indígenas, rescatado por el Convenio 169 de la OIT (en su artículo 15, párrafo

2) y por la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas (artículos 30 y 32)<sup>13</sup>.

El año 1992 hubo un gran auge del movimiento indígena de América. En aquel momento, muchas organizaciones conmemoraron los “500 años de resistencia”. Se incorporaron a la “Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena” (Quito, 1990), y luego también “Negra y Popular”, asumiendo un paradigma indígena que ya se había hecho presente en años anteriores. Algunos hechos constituyeron actos simbólicos de fuerza por la ocasión, como la entrega del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú, india maya quiché de Guatemala, o la asunción de Víctor Hugo Cárdenas como vicepresidente de Bolivia; otros tuvieron carácter más real y concreto, como la creación del *Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América y el Caribe* o la realización de la *Conferencia Internacional de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo* en Río de Janeiro, Brasil, en Junio de 1992. En este último evento se creó un Programa de Acción y la “Agenda 21”, cuyo objetivo fue fortalecer a las poblaciones indígenas. Ese mismo año se firmaron los Convenios sobre Biodiversidad, Cambio Climático y Desertificación (OLIVA, D. 2005:301). La conmemoración de los 500 años fortaleció además el trabajo inicial de la comisión elaboradora de la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas<sup>14</sup>.

En el escenario internacional actual se está generando un nuevo tipo de organización indígena, alejada de antiguas divisiones ancestrales, que ha creado plataformas de participación y coordinación nacional e internacional, desde las que pretende incidir en cuestiones de los Estados que atañen al respeto de sus derechos colectivos como pueblos indígenas. Las organizaciones indígenas poco a poco han gestado nuevas estructuras de participación, ideológica y discursivamente mejor estructuradas. (OLIVA, J. D. 2005:219-221).

Resulta crucial la transformación de la concepción de sociedad, desde una tradicional homogénea a otra multiétnica, pluricultural e intercultural. Patente es, asimismo, la necesidad de fortalecer democracias multiétnicas, asunto central para la consolidación de procesos de mayor independencia y representatividad de los pueblos indígenas, que permitan mayor autonomía de las unidades políticas de cada pueblo, la

---

<sup>13</sup> Profundizamos sobre la legislación internacional cuyo destinatario ha sido los pueblos indígenas, en el apartado I.2 de este mismo capítulo.

<sup>14</sup> Declaración finalmente aprobada por Naciones Unidas en Septiembre de 2007. Acerca de sus alcances, nos centraremos en las páginas 75 y 76.

continuidad y derecho a la cultura propia de cada pueblo indígena. (OLIVA, J. D. Op. Cit.: 361-364).

### **I.1.2.- Indianismos.**

El pensamiento indianista, única ideología política propiamente indígena que ha existido en América (CARAVANTES, C. Op. Cit.:31), hizo su aparición en fechas cercanas a las décadas de 1960 y 1970. Fue elaborado en obras escritas (manifiestos y libros), por varios intelectuales que sintetizaron ideas acerca del origen y condición de los pueblos indígenas. Considerando que la explotación y la opresión de los pueblos tendrían su origen en factores étnicos, por lo que busca defender los principios fundamentales de independencia cultural y autonomía política de los pueblos indígenas para lograr, como fin último, la liberación del “indio<sup>15</sup>”. Constituye un movimiento heterogéneo, aspirante de las reivindicaciones de un indio que se reafirma como heredero de las culturas nativas, integrantes de una sola civilización, la panindianista (LANDA, L. Op. cit.:40 y 45). Es distinto del indigenismo, en cuanto este último ha tenido una orientación principalmente aculturadora y colonialista (ALCINA FRANCH, J. 1990:38), opositora a la emergencia de un sujeto político indio, con capacidad para “hablar” por sí mismo (LANDA, L. Ibíd.).

Entre los promotores que alentaron el pensamiento indianista estuvieron 1) los indios, 2) los teóricos indios, 3) los indigenistas radicales y 4) los antropólogos (LANDA VAZQUEZ, L. Op. cit.: 41-59). Otros tantos factores impulsaron el nuevo despertar del indígena: 1) el desencanto con los enfoques o esquemas campesinistas, 2) la emergencia de pueblos indígenas “periféricos” (principalmente en las áreas amazónicas de muchos países andinos, desde Colombia a Bolivia), 3) el fin del modelo socialista histórico, facilitando el surgimiento de conflictos étnicos en vez de los de clases, 4) la aparición de corrientes ideológicas que tendieron a promover el derecho a la diferencia (como el movimiento verde, ecologista, feminista o gay) (ALBÓ, X. 2005: 9-10).

Para Barre (1983:185) el indianismo:

“se fundamenta en la visión cósmica de la vida y del mundo que para el indio significa equilibrio y armonía entre los distintos elementos de la naturaleza, de la cual él mismo es parte integrante. El indianismo es

---

<sup>15</sup> Término que asumen y proponen en la lucha ideológica y política que inician.

también la búsqueda y la identificación con el pasado histórico, pues pasado y presente forman un todo inseparable, basado en la concepción colectivista del mundo”.

Los indianistas establecieron su perspectiva histórica desde los datos, reflexiones e indicaciones de trabajos científicos, sometiéndolos a una relectura propia (CARAVANTES, C. 2008:31). Trata de construir una ideología política comparable con al comunismo, el socialismo, el liberalismo o los fascismos, que patrocina estrategias y planteamientos de acción, más que solamente una filosofía o sistema cultural (Ibíd. 32). Viene a ser, por tanto, un nuevo tipo de pensamiento (BARRE, M. 1983:186).

Aún cuando innumerables autores han sintetizado los fundamentos de esta ideología, encontramos en Bonfil (1981/1992/: 35 - 49) una descripción precisa de los elementos básicos de la ideología indianista, constituyentes de un pensamiento político. Este autor le atribuye las siguientes características:

***La negación de la civilización occidental***, proponiendo la existencia de un pensamiento propio, continuidad histórica del pueblo indio y su civilización. Esa civilización india ha sido víctima de la dominación colonial y neocolonial y sería intrínsecamente diferente de la occidental, aunque sí puede integrar elementos y recursos de occidente armoniosamente. Postula el reconocimiento del mundo indio como el primer paso para la liberación de los pueblos no occidentales.

***Optar por el panindianismo***, al concebir la existencia de una sola civilización india en todo el continente, a pesar de que existe diversidad de culturas y lenguas y de la tendencia a diferenciar entre distintas etnias como una estrategia de dominación de parte de los colonizadores. La indianidad vendría a ser una expresión de la unidad histórica basada en una civilización común, desde la que nacería un futuro propio no occidental.

***Alto interés por la recuperación de la historia***, pues sugiere rescatar la historia del indio que ha sido falseada permanentemente por el invasor, quien creó una que ha permitido la dominación. Es necesario ver una historia india, liberando a la Historia y otras disciplinas (como las Ciencias Sociales) de la colonización, para construir sobre ella la liberación de los indios. La enseñanza y aprendizaje de esa historia será un elemento formidable para la movilización política del pueblo indio.

***La revalorización de la cultura india***, cuyo origen estaría en la vida india de comunidad (aldea, pueblo, grupo tribal), en contraste con lo urbano (que sería occidental y moderno). La cultura india poseería superioridad ética y moral debido a su apego por valores “esenciales” como la solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad o el amor, que contrastarían con los occidentales que expresan egoísmo, engaño, desengaño o apetito por los bienes materiales. Se revalorizan aspectos como la tecnología andina, adaptativa, o sus fuerzas productivas, en su relación con el hombre y la naturaleza. La civilización india asume el respeto y apoyo por formas de lucha, oponiéndose al egoísmo o la competencia salvaje del mundo occidental.

***La avenencia entre el hombre y la naturaleza***, pues el primero sería un protagonista indisoluble del cosmos al que debe ajustarse armónicamente y con el que debe convivir. Interactúa con el resto de la naturaleza para que exista un permanente enriquecimiento, siendo su trabajo una expresión de la armonía entre ambas partes, antes que un medio para lograr acumulación de bienes;

***Crítica a los modelos de dominación y opresión***, que fomentan el colonialismo, capitalismo o imperialismo. Estiman que, antes que una conquista, hubo una invasión del pueblo indio y que actualmente los aparatos de dominación se expresan en la existencia de propiedad privada, la mercantilización del trabajo, la escuela, la iglesia o la fuerza pública, pero tienen en el racismo contra el indio su modo de expresión más destacable.

***Una condición dinámica de la civilización india*** que, si bien mantiene y fortalece elementos del tradicionalismo cultural indio, puede y está en su derecho de incorporar elementos desde occidente, como cualquier pueblo del mundo, en la medida que permita o facilite su propio proyecto civilizatorio.

***La aspiración del indio de recuperar al mestizo***, frente a la desindianización – provocada por la violencia y cuya consecuencia más directa fue la pérdida de protección comunal por parte de los indios - se plantean métodos que incluían al mestizo (concebido como un indio desindianizado) dentro de los indios, permitiéndole tomar conciencia de su verdadero ser. La recuperación del indio se lograría en tanto fuese capaz de practicar su cultura, darse cuenta de sus diferencias y capacidad de exponer y difundir la indianidad como eje del movimiento político indio.

***El interés por alcanzar igualdad en la diferencia***, aspirando al reconocimiento de la condición de indio sin tener que perder su identidad y cultura propias. En este sentido se afirman posiciones divergentes, que exponen el matiz de los discursos políticos de las organizaciones indias: hay los que están a favor de la restauración de un pasado perfecto expulsando la interferencia occidental, algunos aspiran a reformas en favor de transformaciones que no lleguen a modificar la estructura jurídica; otros terceros por el cambio total, desde una sociedad capitalista a otra socialista.

***Buscar la alianza con otras clases oprimidas de la sociedad***, en una coalición para combatir a la sociedad dominante, aunque manteniendo y respetando sus propios programas e intereses. Ahí se diferencian dos tipos de discursos: uno subraya el problema de la dominación colonial, condición en la que la unión con otros grupos sociales oprimidos sería importante, sin dejar de lado el objetivo central que es su propio proceso civilizatorio; otro destaca la importancia de las alianzas frente a un enemigo común dentro de la estructura de dominación occidental, sin diluir la capacidad de las organizaciones indias en las exigencias de organizaciones o grupos sociales más amplios.

***Plantear ciertas demandas específicas*** como a) la defensa y recuperación de la tierra, b) reconocimiento de su especificidad étnica y cultural, c) igualdad de derechos frente al Estado o d) lucha contra la represión y la violencia.

Bonfil señala, asimismo, que:

“El contenido profundo de la lucha de los pueblos indios es su demanda por ser reconocidos como unidades políticas. No importa cuales y que tan grandes sean las diferencias entre las diversas organizaciones: todas, implícita y explícitamente afirman que los grupos étnicos son entidades sociales que reúnen las condiciones que justifican su derecho a gobernarse a sí mismas, bien sea como naciones autónomas o bien como segmentos claramente diferenciados de un todo social más amplio” (BONFIL, 1981 /1992/ Op. Cit., citado por LANDA, L. Op. Cit.:43).

La reivindicación indígena sería la lucha por la autodeterminación, el ser sujetos y no objetos de su proceso de liberación y la búsqueda de armonía con sí mismos y con la naturaleza. El indianismo como ideología alcanzaría su fin último si se extinguiera el sistema colonial. (BARRE, Marie-Chantal 1983: 236)

Empeñado en la superación de las ideologías indigenistas que se extendieron durante la mayor parte del siglo XX, con especial énfasis a contar de la década de 1970, el indianismo parte desde tres procesos: resistencia, innovación y apropiación (BONFIL, G. Op. Cit. en ALCINA FRANCH, J. 1990:208) y expuso varias denuncias o críticas al pensamiento indigenista, entre las cuales podemos destacar:

- Cuestionamiento de las expresiones más negativas de las políticas integracionistas como la proletarianización rural o urbana o la mendicidad,
- Críticas a las políticas “aculturacionistas”, exigiendo la revalorización de lo cultural,
- Denuncia de las políticas de colonización, por no hacer sino perpetuar el proceso de conquista,
- Demandas en contra de la demagogia indigenista que caracterizaba a las instituciones del Estado,
- Cuestionamientos ante la falta de representación india en las instituciones indigenistas,
- Objeción de las propuestas indigenistas que estuvieran al servicio de la ideología dominante, pues eso era propio de un pensamiento opresor al servicio de los intereses racistas de los Estados, misiones religiosas o las Ciencias Sociales (especialmente la Antropología),
- Exclusión de los indígenas en procesos de participación social,
- Exigencia de participación de los indígenas en la dirección de las instituciones constituidas para resolver sus problemas (BARRE, M. op. cit.:100).

Los ideólogos indianistas se preguntan ¿Qué es el indio? Desde un punto de vista filosófico metafísico, el indio vendría a ser “(...) tierra. La substancia del indio es su madre tierra. Desde 1492 el indio es el mismo cerebro, el mismo corazón y la misma lengua. El ser del indio es tierra con sol”. (REINAGA Fausto. Pensamiento Indio, 1991. Citado por PACHECO, Diego 1992:33).

El acta de fundación del Partido Indio de Bolivia (PIB), (por la fecha de su creación, 1962, denominado Partido Indio de Aymaras y Keswas, PIAK) constituye, de acuerdo con Fausto Reinaga, el primer escrito del indianismo (REINAGA, F. 1970:105-106; también en PACHECO, 1992:4 y CARAVANTES, C. 2008:32). Ese texto - que exponemos a continuación - contiene los fundamentos de ese pensamiento:

“En Peñas, a horas doce del día quince de noviembre de mil novecientos sesenta y dos, en el mismo sitio, en que hace 181 años atrás (15 de noviembre, 1781) fue descuartizado TUPAJ KATARI; juramos vengar su sangre, proseguir y ejecutar su obra: la liberación de la raza india. Y con este objeto y fin fundamos el PARTIDO DE INDIOS AYMARAS Y KESWAS (PIAK); instrumento ideológico, político y bélico que, derrotando a nuestro enemigo secular: el cholaje... hará el milagro del renacimiento de la cultura milenaria kollainkaica, la que asimilando intususcceptivamente la heredad universal y humanista, abrirá todas las posibilidades de la ingénita potencia de nuestra sangre y de nuestro espíritu, para el bien de la Patria del Kollasuyu, de América y del mundo.

“La meta suprema del PIAK es el Poder. El Poder, por la razón democrática o por la fuerza de la Revolución. Para alcanzar esta finalidad no escatimaremos ningún sacrificio ni el de nuestra propia vida.

“Con la bendición del INTI y la PACHAMAMA, nuestros Dioses Eternos, con el alma en oración, los ojos nublados en llanto y el corazón gritando: JUSTICIA y al pie de nuestros nevados el Illampu, Illimani, Sajama, Huayna Potosí; bajo la mirada tutelar del espíritu de nuestra raza; ante los Manes de los constructores de Tiwanaku; ante las lágrimas y el dolor sangrante del matirologio y genocidio de millones de nuestros antepasados; y ante el bárbaro descuartizamiento por cuatro caballos del Mártir de nuestra Libertad: TUPAC KATARI; de rodillas y con nuestra propia sangre firmamos y rubricamos el Acta de Fundación del PIAK, que es la piedra angular de la reconquista de nuestra libertad y de nuestra Patria: la Patria del indio y para el indio. AMEN”. (Mayúsculas en el original, En CARAVANTES, C. 2008:33).

El indianismo adquirió fuerza como un movimiento heterogéneo, orientado a la reivindicación de los pueblos indígenas en América. Sus miembros eran los “herederos de las culturas nativas”, que aspiraban a la expansión del pensamiento civilizatorio panindianista en toda América (BARRE, M. Op. Cit.: 185-188). Landa Vázquez (Op. Cit.: 64-66) estima que el indianismo vendría a ser una filosofía nativa que anhelaba el encuentro de las diferentes filosofías latinoamericanas, dentro de la cual coexisten tipos de discursos heterogéneos que aportan en la conformación de la ideología. Los más relevantes destacan: 1) La importancia de un pasado histórico andino, 2) Asumir al indio como el verdadero dueño de las tierras, 3) Modelos de convivencia socialista o comunitarista india, 4) Un abierto rechazo al mestizaje, 5) La referencia contractiva: análisis de los discursos teniendo en cuenta la alteridad política, 6) La importancia de la redención del indio y 7) La ecología del buen salvaje. Asimismo, Rodolfo Stavenhagen (1997: 26-29, en GUTIERREZ ESTEVEZ, M. (comp.)) indica que aquella apelaría a un reconocimiento: 1) de los derechos de autodefinición de los indios, 2) del derecho a la tierra, 3) de demandas por la identidad cultural, 4) exigencias de organización social y costumbre jurídica y 5) mecanismos de participación política de los propios indios.



Esa forma de pensamiento anhela la creación de espacios dentro de estructuras de poder oficiales para los indígenas con preparación profesional, desde los que puedan conducir sus asuntos propios (GUTIERREZ CHONG, N. et al 2000:60). Estructura críticas acerca de los procesos de globalización y comercio transnacional o sobre su incidencia en la aceleración de la modernización, en la desestructuración de formas comunitarias de vida o en principios como la solidaridad y reciprocidad. Caracterizado desde una relación armoniosa entre la naturaleza (madre tierra) y el hombre, en la que éste pertenecería a aquella y no al revés, el indianismo revela al comunitarismo como forma de organización intrínseca, constitutiva de los pueblos indígenas. Del mismo modo, incorpora toda la diversidad étnica bajo sus principios constitutivos (LANDA VAZQUEZ, L. Op. cit.:45), intentando la construcción de una nueva utopía andina, espacio de orden justo, ideal, un sueño o añoranza del lugar que alguna vez existió en el lejano pasado, al que se aspira volver. Por ello, vendría a ser un proyecto histórico de retorno a la tradición, de restauración de un orden andino, el mejor de los paradigmas sociales:

“Ese nuevo orden es concebido en el discurso del nacionalismo aymara como un retorno a los fundamentos de la civilización incásica cuyo ordenamiento descansaba en el colectivismo agrario basado en la comunidad agraria o ayllu<sup>16</sup>. Esta utopía de los pueblos andinos es por ello un retorno a la sociedad tradicional agraria”. (...) “En el movimiento de retorno a la Pachamama, a la madre tierra<sup>17</sup>, a la restauración del orden cósmico, a la colectividad agraria y al orden incásico que se supone justo y sabio, estaría la realización del proyecto utópico” (CANCINO, H. 2005:8).

La doctrina del indianismo se desplegó con fuerza en organizaciones como el Movimiento Indio Peruano (MIP) o el Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA) en Bolivia, transformándose en el motor ideológico de los pueblos oprimidos de América. Varios intelectuales indígenas compartieron este discurso, haciendo apología del pasado y su grandeza, denunciando la marginalidad y postergación de los indios y subrayando la importancia de la concienciación del indio, acerca de su condición de tal. Para aquellos, los indios debían pensar, articular y difundir sus propias ideas y acciones, logrando independencia de pensamiento para alcanzar un liderazgo que les

---

<sup>16</sup> Los ayllus, sistema basado en la comunidad, en su mayor parte de naturaleza agrícola. Asumían en su producción características propias, debido a las duras condiciones geográficas y climáticas de la región de los Andes. Es difícil encontrar un “ayllu tipo”, aunque si se señala que procesaban de manera intensiva los cultivos, debido a la necesidad de alimentar a grandes poblaciones habitantes de escasas y agrestes tierras (ARÁNGUIZ, G. 2004:141).

<sup>17</sup> Pachamama o Madre tierra: parte de “este mundo”, (Aka pacha), elemento de la cosmovisión andina que no llegó a ser satanizada durante la colonización europea, transformándose en el ser más cercano de abajo o adentro. En los ritos tradicionales aymaras incluso se le invoca con el nombre castellano de Virgen (Wirjina) (ALBO, X. en MARZAL, M. 2005:189).

diera autoridad entre sus semejantes (GUTIERREZ, N. 1999:115 citada en GUTIERREZ, N. et. al. 2000:54).

El papel de los intelectuales resultó clave en la labor de difusión de la ideología indianista, permitiendo el fortalecimiento de un discurso filosófico que tomó como punto central la sabiduría milenaria de los pueblos indígenas de América. Desde esa lógica, la lucha de los pueblos indios ha estado en alcanzar un reconocimiento como unidades políticas, con aspiraciones y derechos a gobernarse de manera autónoma, bien como naciones, bien como segmentos separados de un todo social. La mayor parte de sus organizaciones, no importando su tamaño y condiciones internas, abrazaron el anhelo de constituirse como entidades sociales. (BONFIL, B. 1981c, citado por LANDA VAZQUEZ, L. Op. cit.: 43).

Al asumir una identidad diferenciada, los indios fueron capaces de fortalecer una mayor conciencia acerca de sus capacidades, perfilándose en la tarea de rescatar y preservar su propio patrimonio cultural. El discurso de esos indios estuvo enfocado en una concepción holística del orden cósmico y social que movilizase a los pueblos indígenas hacia una identidad colectiva (CANCINO, H. 2005:4). Maduró a través de la obra de varios de los denominados “teóricos” de la indianidad, entre los que se destacan Fausto Reinaga y Ramiro Reinaga (en Bolivia), Guillermo Carnero Hoke y Virgilio Roel Pineda (en Perú). Estos fueron los principales pensadores que elaboraron marcos teóricos, doctrinarios y filosóficos del pensamiento indio en Latinoamérica (LANDA VÁZQUEZ, L. Op. Cit.: 50). A continuación nos centraremos en los postulados que plasmaron la ideología de cada uno de ellos.

Fausto Reinaga fue el primer gran ideólogo del indianismo y de la reflexión descolonial. Desde su concepción, la indianidad y la occidentalidad se oponen tajantemente, definiendo a la primera como heredera del Incanato, el Tawantinsuyu, sistema social colectivista de propiedad socialista, y a la segunda como el espacio donde se gesta la propiedad individual. Occidente sería un espacio de guerra; el Tawantinsuyu, un mundo de paz. La única alternativa posible frente a la disputa occidente - india sería, de acuerdo con esa lógica, la revolución, por medio de la toma de conciencia de la indianidad (BONFIL BATALLA, G. 1981/1992:61; BARRE, M. 1983:105). Reinaga asume al pensamiento indio como algo propio y constitutivo del nuevo mundo, de la América india, siendo un “fluido cósmico” que se opone al pensamiento rectilíneo occidental. Precizando sus ideas, diferencia dos tipos de pensamiento: el amáutico y el socrático. El primero, única garantía de felicidad y

salvación de la humanidad, aspira a reestablecer “la unidad entre el hombre y el cosmos, verdadera unidad, principio y fundamento de su libertad” que nacería “de la contemplación de la vastedad y unidad del universo y, al mismo tiempo, de la pequeñez y grandeza del hombre y sus capacidades” (...) “La contemplación del universo podría crear la armonía entre los hombres”. El segundo somete al hombre a principios trascendentes ajenos a él y al cosmos, convirtiéndolo en un “esclavo de la razón, de lo absoluto o de Dios”. El pensamiento occidental contiene, de acuerdo a este pensador, una “mentalidad asesina”, cuyos principios llevan a dominar a los otros hombres y a la naturaleza<sup>18</sup>.

El indianismo viene a ser un “movimiento indio revolucionario que no desea asimilarse a nadie; [y que] se propone liberarse” del mundo occidental (REINAGA, F. “Manifiesto del Partido Indio de Bolivia”, citado en BARRE, M. op. cit.:185). Reinaga señala que “(...) nuestra filosofía, motor y meta es nuestro pensamiento y acto, [y] se dirige hacia nuestra libertad”<sup>19</sup>. La aspiración última de la América india sería construir un socialismo indio, vida, amor, paz y armonía cósmica (REINAGA F, en BONFIL BATALLA, G. 1981/1992/: 81) donde el indio es entendido como “una raza, un pueblo, una nación oprimida”. En relación con la conciencia humana, el autor señala que:

“América india, el poder indio es sobre todo, la suprema libertad de la conciencia. Una conciencia humana estelar, chispa del sol; pensamiento y acto. La filosofía, como la religión, en la América india, es convicción de que el hombre no es un ser distinto de la tierra que le parió. Su carne es tierra y su espíritu es Sol. (...) El hombre no es un microcosmos opuesto al cosmos. Es la síntesis luminosa del espíritu cósmico. (...) la vida del hombre, una nota, sinfonía de soles, estrellas, océanos, montes, bosques policromos, relucientes ríos, sublime canto de aves, alegría y risa, caricia y amor” (Ibíd.: 81).

No es sino a través de la evolución del hombre, durante miles de años en el Nuevo Mundo, que se llegó a conformar lo que Fausto Reinaga denomina la ley cósmica: el “*Ama llulla, ama súa, ama quella: no mientas, no robes, trabaja*”, principios rectores de la civilización india, fundadores de una concepción colectivista de las relaciones sociales, donde no hay “ni lo tuyo ni lo mío” y donde el prójimo del hombre es el propio hombre, “como si tuviera ante un espejo su propia imagen” (Ibíd.80). Allí la única lucha efectiva sería la de las razas que expresan la dicotomía civilizatoria india –

---

<sup>18</sup> “Fausto Reinaga y el problema de la descolonización mental” En Periódico Pukara <http://www.periodicopukara.com> Número 25, nov – dic 2007.

<sup>19</sup> Pedro Portugal Molinero “Descolonización y Revolución India en la obra de Fausto Reinaga”, citando a Fausto Reinaga en *La revolución india*. (1969/2001:95). En <http://www.periodicopukara.com> Número 25, nov – dic 2007.

blanca. En el encuentro entre las civilizaciones habría una disputa, la revolución india, entendida como la conquista del poder por el indio contra la civilización occidental, donde el indianismo vendría a ser el “puño ejecutor de la Revolución india” (REINAGA, F. 1970: 16 citado por LANDA VÁZQUEZ, L. Op. cit.:47). Lo más importante para Reinaga, por lo tanto, sería superar toda forma de sometimiento a principios trascendentes como el dios cristiano o “la verdad” sostenida por ideologías como el marxismo, señalando en síntesis que: 1) la revolución india es Ser y no Ser, 2) conquista del poder por el indio y la reinstauración de su socialismo, 3) el socialismo indio no es el socialismo de Marx, al que se opone el indianismo histórico. El socialismo indio, como proceso y como pensamiento, se encuentra más allá del marxismo (PACHECO, D. 1992:37).

El pensamiento de Fausto Reinaga influyó grandemente en movimientos indios como el MITKA, el MIP o la CSUTCB<sup>20</sup>; no así su persona pues resultaba difícil incorporarlo “en un trabajo orgánico concreto”. Si logró relacionarse mejor con las Fuerzas Armadas bolivianas<sup>21</sup>.

Otro importante pensador indianista fue Ramiro Reinaga, también conocido como “Wankar”. Hijo de Fausto, propuso al pensamiento dialéctico como un medio muy adecuado para el análisis de la sociedad. Sugirió, antes de romper con el PCB, Partido Comunista de Bolivia, la indianización del marxismo con el fin de construir una teoría india de la liberación (BONFIL BATALLA, B. 1981/1992/:104). Entendía al marxismo como un “instrumento ideológico y político de la revolución del tercer mundo” que permitiría una nueva actitud ante la vida en América Latina. Para Ramiro Reinaga, el indio sería un ser gigantesco en busca de su conciencia fugitiva (Ibíd. 109). El logro de esa conciencia india sería “una sacudida”, un “sismo continental” que traspasaría cordilleras y fronteras nacionales del continente.

Wankar sostuvo que una revolución debía combinar marxismo e indianismo, estando sujeta al reordenamiento de las mentes enajenadas. Señaló que “reconocer en el indio la primera víctima, confiar en su capacidad de liberarse, es decir, indianizar el marxismo, es única garantía contra el peligro de que la revolución en ciernes procure formas nuevas de explotación secular” (Ibíd. 109).

---

<sup>20</sup> MITKA: Movimiento Indio Tupaj Katari; MIP: Movimiento Indio Peruano, CSUTCB: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CARAVANTES C. en GARCÍA JORDÁN P. e IZARD, M. (Coord.) (1991:414).

<sup>21</sup> Pedro Portugal Molinero. Op. Cit.

Guillermo Carnero Hoke, otro pensador, criticó al pensamiento occidental, haciéndolo responsable de impedir que adelantos sociales, económicos, científicos y culturales de los pueblos indios llegasen a toda la humanidad. Desde su punto de vista, occidente fomenta una cultura del odio, explotación, fetichismo, jerarquización de clases, filisteísmo y traición e intenta imponer un estilo de vida que provoca desgracias en la especie humana. (CARNERO HOKE, G. en BONFIL BATALLA, G. 1981/1992/: 112). Para Carnero, la conciencia revolucionaria, perseguiría como fin último la lucha contra occidente, una “guerra total”, para vencerlo. Postula: “a occidente lo vamos a derrotar nosotros los indios con las ideas, principios y doctrina de nuestros abuelos del Tawantinsuyu”. Entiende que los valores del Tawantinsuyu serían insuperables moral, científica y cósmicamente. (Ibíd.: 111-125).

Terminamos esta síntesis sobre los pensamientos de los principales ideólogos indianistas con los aportes de Virgilio Roel Pineda, destacado economista peruano. Éste reclama el “eterno retorno” del indio:

“Del mismo modo que hubo un tiempo de la invasión y de la conquista, así también hay un tiempo de la liberación y de la reconquista, en que se cumplirá la ley del eterno retorno, a través de la gran vuelta del tiempo, a través de un Pachakuti, en que retornará remozado y pujante un Segundo Tawantinsuyu”. (ROEL PINEDA, V. en BONFIL BATALLA, G. 1981: 128).

Para Roel Pineda la liberación del indio implica la liberación de la humanidad, y la libertad absoluta sólo puede darse en una sociedad socialista fraternal, la forma de organización propiamente india (Ibíd.:144). El indio ha llegado a ser sí mismo sólo a base de construirse siguiendo una serie de principios y valores que invocan una visión integrada del universo, donde la Pachamama concentra “todo el espacio, todos los seres y todos los tiempos”<sup>22</sup>. Anhela una relación armónica con la naturaleza, por medio de la identificación con las cosas y los seres naturales. Las formas de organización social se remiten a una humanidad, asumida como una “gran hermandad” manifiesta en los ayllus, en la generosidad o en la entrega a la comunidad, deudora de la tierra y la Pachamama.

[La Pachamama] “nos da vida y nos permite la existencia. La gente podría usufructuar de la tierra, pero no poseerla, pues nadie era propietario de la Pachamama (...) Los Tawantinsuyanos estaban totalmente prohibidos de

---

<sup>22</sup> ROEL PINEDA, VIRGILIO

“Los sabios y grandiosos fundamentos de la indianidad”.

[http://www.archivochile.com/Pueblos\\_originarios/cultura\\_tradi/POcultradi0008.pdf](http://www.archivochile.com/Pueblos_originarios/cultura_tradi/POcultradi0008.pdf) (p. 3-4).

dañar a la Pachamama, pues ella aseguraba el mantenimiento de los cultivadores”<sup>23</sup>.

Reflexionando acerca del trabajo y los ayllus, distingue en el primero una manera de identificarse con la naturaleza, que permite la vida plena. El trabajo sería la “más elevada manera de realización humana, (...) fuente de alegría y no de dolor o sacrificio”<sup>24</sup>; por otro lado, comprende a los ayllus como centros de producción económica de los tiempos del Tawantinsuyu. Ambos elementos garantizaban la ausencia de miseria entre los Incas, lo que contrasta con la realidad actual, en tanto occidente ha sido un promotor de la desigualdad. Roel Pineda destacó la importancia de la igualdad entre hombres y mujeres, pues así éstas últimas podrían desenvolverse con total libertad, en un máximo de equilibrio y equidad.

Lo indio concierne una eterna superioridad humanística, que se opone a lo occidental, “rapiñesco u opresor”. Lo occidental “con todas sus lacras y porquerías, solo lo puede reemplazar (...) el socialismo de inspiración incásica”<sup>25</sup>. Los fundamentos del indianismo están en conservar y acrecentar la cultura india, como tal:

“hereditaria del incario, [cultivadora de] el humanismo, la superioridad y el porvenir. Porque así como a la opresión le sigue la libertad, así también al occidente inhumano le seguirá el socialismo de raíz incásica, que nosotros lo indios proporcionamos”<sup>26</sup>.

A partir de las décadas del '70 y '80 del siglo pasado hubo un mayor intento de parte de las organizaciones indianistas por lograr su autonomización. Muchas de ellas pasaron desde el ámbito local al internacional<sup>27</sup>, “saltándose” el nivel nacional intermedio, provocando el corte en la formación de muchos dirigentes y en la gestión de actividades locales o regionales en los territorios donde se desempeñaban (IIDH:8-9). Por otra parte, ya en aquel tiempo tendencias ideológicas alternativas al indianismo como el Katarismo, habían empezado a ocupar un sitio.

El Katarismo surge en Bolivia a consecuencia de múltiples procesos sociales combinados: la revolución de 1952, la reforma agraria, la supervivencia de las comunidades originarias en la zona de Aroma y la reivindicación de la cultura e historia

---

<sup>23</sup> Ibíd. p. 7.

<sup>24</sup> Ibíd. p. 7.

<sup>25</sup> Ibíd. p. 11.

<sup>26</sup> Ibíd. p. 11.

<sup>27</sup> Como lo profundizaremos más adelante, en el capítulo cuarto, sección IV.2.2, los aymaras del norte de Chile tuvieron contacto con los líderes de movimientos y partidos indianistas de Bolivia durante el período al que hacemos referencia.

aymaras por parte de una elite intelectual aymara que impulsó la recuperación de su identidad (HURTADO, J. 1986:39). Adquiere mayor fuerza desde los años '60, y especialmente bajo el liderazgo de Jenaro Flores en el ámbito de la Federación Departamental de La Paz, a principios de los '70 (CARAVANTES, C. 1991:411 y 2008:36). De su área de intervención original - el altiplano de la Paz y Oruro -, se difunde a Puno<sup>28</sup>, donde fortalece la organización de la Federación de Campesinos y Comunidades de la Nacionalidad Aymara Tupaj Qatari (FATK). Reivindicando la figura de Tupaj Katari, postula un diálogo entre los movimientos sociales, sindicatos de clase y partidos políticos, desde tres corrientes internas: cultural, sindical y política. La más fuerte de ellas fue el movimiento sindical katarista, fundado en el VI Congreso Nacional Campesino de Potosí (1971), ocasión en la que Raimundo Tambo resultó electo Presidente y Jenaro Flores, Secretario Ejecutivo (CARAVANTES, C. 1991:412).

Esta ideología impulsó su incorporación “al movimiento popular boliviano que lucha por su liberación nacional y social” (HURTADO, J. 1986:40). Propuso la alianza del movimiento campesino con el proletariado de las minas, ciudades y mundo rural (HURTADO, J. 1986: 97) para potenciar la labor de las organizaciones. Reclamó el fin de las condiciones de pobreza pero sin perder la identidad cultural, ya que no tenían – señalaban – por qué avergonzarse de lo que eran.

Advertimos la diferencia de interpretación acerca de los factores que provocan la opresión y explotación de los indios en las ideologías indianista y katarista, al distinguir entre factores étnicos y socioeconómicos. Pacheco, citando a Cárdenas (1985:91-107), propone que la diferencia entre indianismo y katarismo se plasma en “dos causas ideológicas: el indianismo basado en un reduccionismo etnicista (indios - blancos) y negación del análisis clasista y (...) el katarismo, que integra ambas dimensiones, la clasista y la étnico – nacional” (PACHECO, D. 1992:116)<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Ciudad del sureste peruano, ubicada a orillas del lago Titicaca.

<sup>29</sup> Reflexionando acerca de las distintas tendencias ideológicas, Víctor Hugo Cárdenas sostiene: “La historia aymara tiene facetas étnicas, políticas y clasistas, que fueron evolucionando hasta configurar actualmente dos actitudes y pensamientos: una, que considera étnicas las raíces de la opresión y explotación, y otra, que considera fundamentales las causas socioeconómicas, combinando su solución con la pervivencia y desarrollo del pueblo Aymara sin perder su identidad nacional”. (Víctor Hugo Cárdenas (1988:531) citado por Caravantes, C. 2008:37).

Carlos Caravantes (1991:413) señala que el Manifiesto de Tiwanaku, la semana campesina (en La Paz, del 15 al 21 de octubre de 1973) y la masacre del valle (1974), constituyen hitos que estimulan la conformación de diferencias ideológicas entre el indianismo y el katarismo y que introducen a éste último en el sindicato campesino del país altiplánico.

Concentrémonos ahora en el movimiento indio de la época, años '60 y '70 del siglo pasado. Éste elaboró manifiestos, conformó organizaciones y participó de reuniones internacionales que fortalecieron la reflexión y capacidad de acción de sus agrupaciones. Las demandas de los pueblos indígenas se orientaron hacia la recuperación y defensa de tierras, reconocimiento de su especificidad étnica y cultural, igualdad de derechos frente al Estado y repudio de la represión y violencia, planteando mejoras en su estatus y derecho como pueblos, para introducir la temática indígena en los gobiernos de los Estados (BONFIL, B. citado por ALCINA FRANCH 1990:189-209). Pusieron en tela de juicio los proyectos nacionales imaginados por las élites que contribuían a la construcción de los Estados desde el Siglo XIX. (TOLEDO LLANCAQUEO, V. 2005: 69).

En esos años se fundan las primeras organizaciones indias de Latinoamérica. Nacen el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (1975), la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas de Centroamérica, México y Panamá (CORPI) (1977), el Movimiento Tupak Katari en Bolivia (1978), el Consejo Indio de Sud América (CISA) en Perú (1980) o CONAIE en Ecuador (1986), (IIDH, Op. cit.:9; LANDA VAZQUEZ, L. Op. cit.: 58). Las organizaciones asistieron y participaron en eventos como el Congreso de Americanistas de 1974, la Reunión de Barbados de 1977 (Barbados II), los Congresos Indigenistas interamericanos, desde 1980 en adelante, y en reuniones o conferencias de las Naciones Unidas por la misma fecha. Con todo, el acompañamiento por parte de los antropólogos indigenistas fue cada vez menor.

En los siguientes apartados presentamos los acontecimientos más relevantes, que guardan relación con la conformación del movimiento indianista en América Latina durante la época:

1) ***La elaboración del documento del PIAK*** dónde se perfilan los principios del Partido Indio de Bolivia (PIB) (23 de enero de 1963). Un extracto de ese escrito señala que:

“El PIAK no es un partido más en la epidemia de la minifundización política del país, no. El PIAK es la marcha soberbia y grandiosa de la raza india; el único que lleva en el alma y la sangre de la Patria; de ahí que para salvarla con el propio trabajo y con el propio pensamiento, resucitando el legendario: Ama Súa, Ama Khella, Ama Llulla de los Inkas, retoma la



marcha de la historia al pulso y el ritmo de nuestro tiempo. La divisa del PIAK es: PODER O MUERTE. ¡Morir antes que ser esclavos!<sup>30</sup>.

2) La firma del **Manifiesto del Partido Indio de Bolivia**, el 1 de Enero de 1970, que expone en lo medular las razones para la constitución de un partido indio:

“El Manifiesto del Partido Indio de Bolivia (PIB) no tiene por qué sujetarse a un modelo, regla o lógica formal e intelectual de los partidos políticos del cholaje boliviano – mestizo de Bolivia y de Indoamérica. No es un manifiesto de una clase social. Es un manifiesto de una raza, de un pueblo, de una Nación; de una cultura oprimida y silenciada. No se puede establecer parangón ni con el Manifiesto Comunista de Marx, porque el genial ‘moro’ no se enfrentó al Occidente. Enfrentó la clase proletaria con la clase burguesa, y propuso, como solución de la lucha de clases, dentro de la “civilización occidental, occidental intangida, la Revolución comunista. En tanto que el Manifiesto del PIB planta la Revolución India contra la ‘civilización occidental’. (REINAGA, Fausto: Manifiesto del Partido Indio de Bolivia. Ediciones PIB. 11:1970 citado por PACHECO, Diego 1992:36).

3) La aprobación del **Manifiesto de Tiwanaku**, el 30 de julio de 1973 se convirtió en un instante clave para el desarrollo de los movimientos originarios de Bolivia. Fue elaborado por la influencia del discurso indianista surge de la relación entre el sindicalismo antioficialista y los sectores progresistas de las iglesias en Bolivia (CARAVANTES, C. 2008:36-37). Ratificado por el Mink’a, el Centro campesino Tupac Katari, la Asociación de Estudiantes Campesinos Indios de Bolivia y la Asociación Nacional de Profesores Campesinos, describió la falta de participación real de los campesinos quechuas y aymaras en la vida económica, política y social del país, afectada por los sistemáticos intentos de destrucción de las culturas indígenas. Intenta incorporar a las bases a un movimiento social de carácter nacional, fortaleciendo una identidad cultural (CARAVANTES, C. 1991:413). Constituyó el primer intento por sistematizar el pensamiento katarista (ALBO, X. 1985:104 citado por CARAVANTES 1991: 412), e insiste en la necesidad de que un movimiento político pudiera liberar a los campesinos, para lograr su organización “teniendo siempre en cuenta nuestros valores culturales” y convocando la unión de amplias fuerzas sociales para lograr la grandeza de la patria (Manifiesto de Tiwanaku citado por BARRE, M. 1983:107). Planteó que la opresión de los pueblos indígenas no sólo tiene fundamentos económicos y políticos, sino también culturales e ideológicos. Para los originarios, desde un punto de vista cultural, no existirían muchas diferencias entre los partidos políticos de derecha o izquierda.

---

<sup>30</sup> Por el Comité Ejecutivo Central del PIAK (CEC). Fdo. Rosendo Condori- Tania Cruz. En: Manifiesto del Partido Indio de Bolivia, p. 106. Citado por PACHECO. D 1992. p. 36).

El manifiesto pasó a ser la base ideológica de las futuras organizaciones kataristas, y facilitó la diferenciación entre esas y las indianistas<sup>31</sup>. Sugirió el establecimiento de una organización política autónoma que no estuviese bajo la tutela occidental o capitalista, con el afán de conseguir la concienciación del pueblo, permitiendo transformaciones revolucionarias para conformar “el poder autónomo del pueblo indio” (ALBO, X. 1985, citado por CARAVANTES 1991: 412).

4) El **Segundo Manifiesto de Tiwanaku** (2 agosto de 1977), uno de los documentos más importantes del movimiento katarista, sostiene la primacía de lo campesino por sobre lo político, y subraya la importancia que los indios tuvieron en la liberación de América, de lo que deberían ser tan reconocidos como los líderes mestizos. Efectúa análisis acerca de 1) la mayor intervención del CCTK<sup>32</sup>, 2) otra interpretación de la historia de América, 3) un posible canje territorial con Chile debido al problema marítimo, rechazándolo, 4) la reivindicación de las lenguas originarias, 5) la unidad de las clases oprimidas, sin resentimientos ni racismos (HURTADO, J. Op. Cit.: 69-71).

5) La **conformación del Movimiento Indio Peruano (MIP)**, siguiendo las propuestas ideológicas de Guillermo Carnero Hoke y Virgilio Roel Pineda. El primero de ellos asumió que “El MIP no es un partido político al estilo tradicional, antes bien, un estado de conciencia, la expresión doctrinaria de una nacionalidad – la india- y la vanguardia revolucionaria que defiende a los ayllus, que exige el gobierno en Consejos, y que lucha abiertamente por la implantación de un segundo Tawantinsuyu”. (BONFIL BATALLA, G. 1981 /1992/: 114 – 115). El MIP asume que la conciencia histórica era un aspecto clave desde la que nace la conciencia ideológica, camino lógico hacia el fortalecimiento de la revolución. Para Carnero “solo los pueblos que viven en continuidad con su pasado glorioso, pueden conquistar el futuro y conquistar un destino comunitarista” (CARNERO HOKE, G. en BONFIL BATALLA, G. Op. cit.: 115). El segundo Tawantinsuyu sería un “socialismo de inspiración incaica”, ya que su sentido no estaría amparado por una razón colectivista (Ibíd.:115),

---

<sup>31</sup> “Los sectores del movimiento campesino indio que priorizan el aspecto étnico sobre el problema de clases utilizan el término indio e indianista, tal es el caso del Mitka. (...) los que combinan la visión de clase y etnia, como el MRTK, utilizan en mayor medida el concepto campesino, subrayando su carácter cultural específico. Estos últimos apoyados por los sectores progresistas de la iglesia; los primeros, por su lado, por organizaciones indigenistas internacionales” (HURTADO, J. (1986:61), en CARAVANTES, C. 1991:413).

<sup>32</sup> Centro Campesino Tupaj Katari.

6) La realización del **Primer Parlamento Indio Americano del Cono Sur** (8 al 14 Octubre de 1974 en San Bernardino, Paraguay), evento organizado en el contexto de las actividades indigenistas del Proyecto Marandú del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción (CARAVANTES, C. 2008:29), fue la primera instancia en la que se alcanza una mayor conciencia india en general y donde se constituyen incipientes agrupaciones indígenas reunidas en federaciones regionales, nacionales e internacionales. Ese encuentro reivindica la posesión de las tierras cultivables, denunciando la discriminación de los indígenas en áreas como la educación, salud o acceso al trabajo;

7) La conformación del **Consejo Mundial de Pueblos Indígenas** (1975 en Port Alberni, Canadá), referente en la defensa de los derechos económicos, culturales, políticos y en la conservación de las tierras y recursos naturales de los pueblos indígenas. A la reunión asisten representantes de unos 260 pueblos procedentes de los siguientes países: Argentina, Australia, Bolivia, Canadá, Colombia, Ecuador, Finlandia, Groenlandia, Guatemala, México, Nueva Zelanda, Nicaragua, Noruega, Panamá, Paraguay, Perú, Suecia, Estados Unidos y Venezuela (BARRE, M. 1983:153),

8) La organización del **I Congreso Internacional Indígena de América Central** (Del 24 al 28 de Enero de 1977 en Panamá), instancia que analiza fenómenos como la situación económica, cultural o problemas religiosos y educacionales vinculados con el respeto y rescate de las tradiciones culturales. En dicha oportunidad nace el **Consejo Regional de Pueblos Indígenas de América Central (CORPI)** que – conforme los cambios ideológicos que afectaron a la organización – pasó a convertirse en la **Coordinadora Regional de Pueblos Indios de Centroamérica, México y Panamá** (manteniendo la sigla **CORPI**) (Ibíd.:153 y ss.; también OLIVA, D. J. 2005 : 135-136).

Luego de la realización del simposio de Barbados II de julio 1977, donde participaron antropólogos y líderes indios, surge el **Consejo Indio de Sudamérica (CISA)**, agrupación superior de carácter unitario, representativa de los pueblos y naciones indias de Sudamérica (PACHECO; D. 1992:116). El CISA defiende uno de los discursos de indianidad más emblemáticos. En su estatuto señala que:

“El pensamiento cósmico de la vida y del mundo que nos rodea, es la base sustantiva para comprender la IDEOLOGÍA INDIANISTA, la cual significa: orden en constante movimiento y la armónica sucesión de opuestos que se complementan. Que, la IDEOLOGÍA INDIANISTA como el pensamiento del

mismo Indio, de la naturaleza y del universo, es la búsqueda, el reencuentro y la identificación con nuestro glorioso pasado, como base para tomar en nuestras manos la decisión del destino de los pueblos indios; Que el INDIANISMO se nutre en la concepción colectivista y comunitarista de nuestra civilización tawantinsuyana, basada en la filosofía del bienestar igualitario; Que la concepción científica india, define al hombre como parte integrante del cosmos y como factor de equilibrio entre la naturaleza y el universo, ya que de ello depende el desarrollo de su vida creadora en la tierra” (Estatuto CISA, 1980: 1 – 2, mayúsculas en el original, en LANDA VAZQUEZ, L. Op. cit.: 42).

Como consecuencia de la creación el Consejo el año 1980 se realizó en Ollaitamtambo en Cuzco, Perú, el **Primer Congreso de Movimientos Indios de América de Sur**. Evento realizado entre el 27 de febrero y el 3 de Marzo – y convocado por el Movimiento Indio Peruano y la Asociación Indígena de la República Argentina, que estructuró el manifiesto más emblemático de la politicidad indianista, entregando las bases de su ideología y filosofía. Entre los temas que se plantearon en dicha reunión estuvieron: reflexionar sobre la historia verdadera del Tawantinsuyu, filosofía y política cósmica del indio, los ayllus y su gobierno en forma de consejos y el mensaje de la indianidad al mundo (PACHECO, D. 1992:116 y ss.).

Los objetivos del *Congreso de Ollaitamtambo* fueron los siguientes:

- “a) El Encuentro de Pueblos Indios de Sud América desde más de 480 años de dispersión, aislamiento e incomunicación;
- b) La formación del Consejo Indio de Sud América (CISA), y
- c) La instauración del TAWANTISUYO, como modelo de organización de la sociedad colectiva y comunitaria del futuro” (A DOS AÑOS DEL CISA. PUEBLO INDIO, citado por PACHECO, D, Op. Cit.:117).

En ese encuentro se fortalece la tesis indianista por sobre la marxista, como fundamento de acción política. La **Declaración de Ollaitamtambo** señala:

“En Ollaitamtambo, al pie del templo - fortaleza incaica del mismo nombre, a 90 kilómetros y al Noroeste de la capital Cuzco – Perú, entre los días 27 de febrero al 3 de marzo del presente año, se llevó a cabo el I CONGRESO DE MOVIMIENTOS INDIOS DE SUDAMÉRICA (...) El mencionado evento político que tiene como antecedente el I PARLAMENTO INDIO AMERICANO DEL CONO SUR realizado en Asunción, Paraguay, 1974; ha sido muy importante a nivel regional, después de la creación del CONSEJO MUNDIAL DE PUEBLOS INDIOS (CMPI) en Port Alberni – Canadá, 1975 (...) El I CONGRESO DE MOVIMIENTOS INDIOS DE SUDAMÉRICA al margen de reafirmar la ideología indianista tuvo el mérito de conformar la directiva del CONSEJO INDIO DE SUDAMÉRICA (CISA) que tendrá su sede en La Paz, Bolivia” (Mayúsculas en el original. Resolución del I

Congreso del CISA. En Revista Pueblo Indio, Año 2 N° 2 Abril 1982, citado por PACHECO, D. (1992: 117).

“Reafirmamos al indianismo como la categoría central de nuestra ideología, porque su filosofía vitalista propugna la autodeterminación, la autonomía y la autogestión socioeconómico-política de nuestros pueblos y porque es la única alternativa de vida para el mundo actual en un total estado de crisis moral, económica, social y política” (citado por BARRE, Marie-Chantal. 1983:186).

El indianismo podría ser una “fuerza motriz inspiradora de los futuros cambios políticos y unificadora a nivel continental de todos los movimientos indios” (Ibíd. 188). El CISA instala su sede en La Paz, aunque la traslada al poco tiempo a la ciudad de Lima, debido a la gran convulsión política que afectaba a Bolivia en los inicios de la década de los '80<sup>33</sup>.

El Congreso (de Ollaitantambo) sostuvo que cada pueblo debía adoptar medidas acordes con sus imperativos sociales, económicos y políticos, teniendo en consideración dos opciones: 1) si el pueblo era una mayoría, su objetivo será la toma del poder, 2) si constituía una minoría, decidiría su acción política sin comprometer su autonomía política e identidad étnico – cultural. (BARRE, M. Op. cit.:159). Analizó los problemas de los indígenas desde un punto de vista más político y de liberación, mediante la descolonización, colocando en el centro de la lucha las diferencias entre el indianismo y el pensamiento occidental. En esa misma ocasión, quedaron de manifiesto disputas internas que afectaron al MIP, por diferencias económicas al interior de la organización (IIDH, Op. cit.:7).

En el mes de septiembre del año siguiente, 1981, se efectuó en Ginebra, Suiza, la **Conferencia Internacional de ONGs sobre los pueblos autóctonos y la tierra**. Encuentro planificado con ocasión del decenio contra el racismo y la discriminación racial, trabajó en torno a ciertas problemáticas claves del movimiento indígena internacional como: 1) los derechos de propiedad, acuerdos y tratados internacionales, reforma agraria y régimen de tenencia de la tierra; 2) filosofía autóctona y la tierra; 3) efectos de las empresas transnacionales sobre los recursos naturales de los pueblos autóctonos y 4) impactos del crecimiento del arsenal nuclear sobre la tierra y la vida de los pueblos autóctonos (BARRE, M. 1983:160). Se declaró a favor de los pueblos que luchan por su autodeterminación buscando su desarrollo y el uso de tierras y recursos, de conformidad con su filosofía y valores, instalando ciertos temas del movimiento indígena transnacional que traerían como consecuencia, la

---

<sup>33</sup> Ibíd.

creación el año 1982 del Grupo de Trabajo de Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas y la conformación de otras organizaciones importantes al interior de los países - especialmente en la década de 1980 – promotores de importantes procesos sociales durante las décadas siguientes.

El **Primer Congreso Indio Regional Sur**, realizado en Copacabana, Bolivia, entre el 19 y 21 de noviembre de 1989, fue una instancia oficial en la que se convocó a organizaciones indígenas de Perú, Bolivia y Chile. Invitadas por el MITKA – 1 de Nicolás Calle. Por el lado de los pueblos indígenas de Chile asistieron representantes del *Partido de la Tierra y de la Identidad* (PTI)<sup>34</sup>. (PACHECO. 1992:40).

“Participaron más de 120 delegados de 42 organizaciones y Pueblos Indios de 6 países sudamericanos: Argentina, Colombia, Chile, Paraguay, Perú y Bolivia. Entre las organizaciones participantes más importantes se encuentran organizaciones que aglutinan a la totalidad de la población indígena de varios países, como la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) y el API (Asociación de Parcialidades Indígenas de Paraguay). *Estuvieron también presentes organizaciones indígenas de reconocida importancia como el PTI (Partido de la Tierra y de la Identidad de Chile), que agrupa a Mapuches, Pascuenses y Aymaras de ese país y la Comunidad Femenina Micaela Bastidas del Perú, una de las más importantes organizaciones femeninas del continente*” (Cursivas son nuestras, en Boletín CHITACOLLA, Mayo de 1990 N° 45, citado en Ibíd.:140).

Objetivos de esa reunión fueron desconocer la autoridad del Consejo Indio de Sudamérica y la conformación de una organización que congregase al movimiento indio del continente, fundando para ello el propio Congreso, potenciando algunas organizaciones de Chile, Perú y Bolivia a nivel sudamericano, para conseguir “la renovación del discurso del indianismo frente al conjunto de organizaciones nacionales”, devolviéndole un sitio como tendencia representativa. Esto último porque sus ideólogos concebían que “la lucha india debía partir de su propia realidad, con su propio mundo conceptual y organizativo” desde la cual “contribuir o coordinar una acción con los otros sectores” (Boletín CHITAKOLLA N° 45 1990:24, citado en Ibíd.: 142).

El Congreso, en sus conclusiones, “reafirmó la necesidad de contar con organizaciones propias, libres de presiones de otras fuerzas políticas”, aunque de igual manera valoró “la importancia de realizar alianzas con otros sectores, siempre y cuando se respete la identidad indígena” (Ibíd.: 142, p. 25 del Boletín).

---

<sup>34</sup> Que describiremos en el capítulo cuarto.

El encuentro creó una *Coordinadora India Regional Sur*, integrada por más de 31 organizaciones de Perú, Bolivia, Argentina, Paraguay y Chile. Su acta fundacional estipuló que:

“La situación de dependencia de nuestros Pueblos a partir de la agresión extranjera iniciada en 1492 ha provocado hasta ahora sucesivos intentos de liberación. En el período contemporáneo esta tarea de liberación histórica ha sido encarada por varias organizaciones indias en los diferentes estados de nuestro continente, haciéndose innecesaria la existencia de instancias de relación y coordinación internacionales.

“Se crearon y existieron algunas instancias de las cuales la mayoría no cumplieron adecuadamente su función debido a las siguientes razones principales: 1) debido a la extrema situación de pobreza en la cual fueron sumidos los pueblos y comunidades indias, varias organizaciones consideradas financiadoras actuaron en los hechos como verdaderas directoras y conductoras de esos organismos, 2) Las fuerzas políticas existentes en los diferentes Estados del continente quisieron instrumentalizar todo intento de organización indígena, colocándola ante falsas disyuntivas y obligándola a elegir entre las opciones del mundo que coloniza al indio, 3) Algunas organizaciones internacionales creadas por los indios para salvar las anteriores limitaciones, se convirtieron en organismos burocráticos, donde se impuso lentamente la corrupción de directivos, perdiendo así toda credibilidad ante las organizaciones y pueblos indios.

“(…) existen en el continente varios centros de coordinación nacional o regional que realizan un trabajo efectivo. Si embargo, son necesarias formas concretas de coordinación que llenen el vacío existente en la dimensión de constituirse en instrumentos para la liberación integral de nuestros pueblos”. (Ibíd.:143).

La coordinación de la agrupación quedó en manos de un Comité ejecutivo que, sin embargo, no alcanzó a tener suficiente peso, al no someterse a las normas del Congreso en donde nació. Integrantes de dicho comité fueron: Pedro Portugal (Bolivia), coordinador general, Florencio Raymundo (Perú), coordinador alterno, Tomás Pacci (Argentina), secretario general y Gumercindo Mamani (Chile), tesorero. (PACHECO, D. 1992: 142- 143).

A inicios de la década de 1990, se realiza el **Primer Encuentro Continental de Pueblos Indígenas**, en lo que significó el inicio de la Campaña Continental “500 años de Campaña Continental de Resistencia Indígena”. Potenció la identificación de problemas y conflictos comunes a todos los pueblos indígenas de América, y promocionó un nuevo discurso indígena internacional, cuyo eje central fue la exigencia de reconocimiento constitucional, institucional, social y político, y la pluriculturalidad, multiétnicidad y multilingüismo en cada uno de los países del continente. Esas

exigencias quedaron plasmadas en la *Declaración de Quito*, que expuso la importancia de “el indeclinable proyecto político de autodeterminación y conquista de nuestra autonomía, en el marco de los Estados nacionales, bajo un nuevo orden popular, respetando la denominación con que cada pueblo determine su proyecto de lucha”. (OLIVA, D. J. Op. Cit.: 140). Consideró que “(...) en los actuales Estados Nacionales de nuestro continente las constituciones y leyes fundamentales son expresiones jurídico – políticas que niegan nuestros derechos socioeconómicos, culturales y políticos”. Por esa situación, - señaló - “(...) nuestra estrategia general de lucha, exige las modificaciones de fondo que permitan el ejercicio pleno de la autodeterminación a través de gobiernos propios de los pueblos indios y del control de nuestros territorios” (DÍAZ POLANCO (comp.) 1995:390, citado en BARIE, C. G. Op. Cit.:27). Otro apartado de la declaración sostuvo:

“(...) nuestra concepción de la tierra está sustentada por la comprensión de que lo humano y lo natural es similar y a la vez está interrelacionado. Nuestras formas políticas, económicas y productivas, todas son formas culturales y están enraizadas y orientadas por el comunitarismo. Además, creemos que la propiedad de la tierra es colectiva. Cultivamos en comunidad y distribuimos los frutos en comunidad. Y además creemos en la solidaridad, nuestros niños son de la comunidad” (*Declaración de Quito*, 1990, en LANDA VÁZQUEZ, L. Op. Cit.: 43 – 44).

En ese contexto, el rechazo a la conmemoración de los 500 años de la colonización de América fue llevado como una bandera de lucha por un sinnúmero de organizaciones indígenas, en lo que constituyó, como ya hemos afirmado en páginas anteriores, un año clave para la validación de los pueblos indígenas<sup>35</sup>.

A mediados de la década del '90, dos hechos exponen la situación de los pueblos indígenas en América, en una dimensión más amplia, internacionalizándolos. El primero fue la ***irrupción del Movimiento Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)*** en México, los primeros días de Enero de 1994, que suscribió acuerdos de entendimiento sobre Derechos y cultura indígena con el Gobierno mexicano (Acuerdos de San Andrés, Febrero de 1996), fijando compromisos entre los Pueblos Indígenas, el Estado y el resto de la sociedad, acerca de asuntos como el pluralismo, la libre determinación, la sustentabilidad, la exigencia de consultas, acuerdos y participación de los pueblos indígenas, fortalecimiento del sistema federal, descentralización democrática y autonomía de los municipios<sup>36</sup>. Un segundo acontecimiento destacado

---

<sup>35</sup> Más detalles en el capítulo cuarto, secciones IV.2.2. y IV.2.3.

<sup>36</sup> Ayuntamientos en España.



fue **la firma de los acuerdos acerca de identidad y derechos de los Pueblos Indígenas de Guatemala**, que incluyó muchos de los elementos paradigmáticos del Derecho Internacional en materia de Derechos de los Pueblos Indígenas, incorporando los relativos a la tierra, la administración de recursos naturales o la recuperación de predios expoliados. (OLIVA, D. J. 2005: 145-148).

Con el paso de los años los movimientos indígenas han conseguido cada vez mayor independencia, actividad e influencia política, repercutiendo en la constitución de procesos de concienciación étnica más amplios en la población vinculada con tradiciones culturales indígenas del continente. Entre los factores que permitieron esa situación estuvieron a) la frustración frente al desarrollismo, factor clave en el surgimiento del katarismo, b) la reacción ante el hiperclasismo de la izquierda, c) la mayor fuerza de los movimientos ecologistas, d) la crisis de la izquierda internacional y e) la coyuntura de los 500 años del encuentro de los dos mundos (1992). (ALBÓ, X. en GUTIERREZ ESTEVEZ, M. 1997:34-36). Los indígenas aspiran a encontrar espacios para que se les reconozca desde su particularidad, dentro de procesos de transformación, que afectan al mundo global en esferas tan diversas como la simbólica, económica, tecnológica o política (Ibíd.).

Xavier Albó indica que las principales demandas o requerimientos de los movimientos originarios en la actualidad irían en la línea de:

- Obtener jurisdicciones de acuerdo con características socioculturales propias, lo que incluye un orden administrativo y jurídico,
- Manejo de los recursos existentes dentro de los límites de un territorio,
- Conseguir la elección de autoridades surgidas desde su propio seno,
- Validar y reconocer su derecho consuetudinario,
- Consagración del saber y sus formas de educación, así como de los elementos de la cultura tradicional,
- Validar y reconocer sus sistemas de salud,
- Oficialización de las lenguas,
- Confirmar el respeto de las creencias, espiritualidad y religiosidad indígena, junto con otras formas de expresión cultural,
- Autorizar el patrimonio y propiedad intelectual colectivos de los pueblos indígenas,

- Ratificar formas concertadas de desarrollo con identidad indígena. (ALBÓ, X. 2005:18)<sup>37</sup>.

Todas estas exigencias se engloban dentro de la noción de *autonomía*, que permitiría vivir, expresarse y desarrollarse, según su propio modo de ser, a cada pueblo indígena (Ibíd.).

Los movimientos indígenas de la América Latina actual realizan sus reivindicaciones a partir de cuatro esferas:

- 1) la que sostiene en la etnicidad un elemento estratégico de su construcción social,
- 2) la que incentiva la creación de alianzas de acción política entre el movimiento indígena y otros colectivos, para la consecución de sus objetivos,
- 3) la que participa de una relación ambivalente con el Estado, aprovechando sus recursos y beneficios en ciertas ocasiones, o manteniéndose al margen, en otras,
- 4) la que actúa ocasionalmente en el juego de la globalización, ya sea viéndola como amenaza desintegradora o como oportunidad para fortalecer la acción de los movimientos sociales. (Ibíd.: 23 -26).

Estimamos que América Latina se halla en tránsito desde países con sociedades homogeneizadas o otras multiétnicas, pluriculturales e incluso, en ciertos casos, interculturales. Para que se llegue a conformar la “democracia multiétnica” resulta clave la aprobación y consolidación de procesos de mayor autonomía y representatividad de los pueblos indígenas (GÓMEZ SUAREZ, A. 2005:16).

“Los pueblos indios quieren una sociedad plurinacional y pluricultural y un proyecto de civilización propio, basado en su propia historia y (...) valores. Únicamente la autonomía de los diferentes pueblos, tanto indios como no indios, podrá permitir el desarrollo pleno de la plurinacionalidad y del pluriculturalismo. Los pueblos (...) definirán sus modos de autonomía, de acuerdo al grado de independencia que quieran conseguir” (BARRE, M. 1983:230-231).

---

<sup>37</sup> Disponible en Blog de Xavier Albó: <http://albo.pieb.com.bo/articulo1.htm>: Artículo “Etnicidad y movimientos en América Latina”.

En el horizonte de estas demandas está el alcanzar “un tipo de socialismo autogestionado a partir de las realidades americanas, que responda al comunitarismo indio” (Ibíd.).

Para Guillermo Bonfil Batalla (en ALCINA FRANCH, J. 1990:205) la autonomía de la unidad política de cada pueblo indígena resulta indispensable para la continuidad y el desarrollo de la cultura propia de cada grupo. En este sentido, la lucha de los pueblos indios persigue su reconocimiento como “unidades políticas”, participantes legítimas de “los Estados nacionales”.

Oliva (Op. Cit.: 122-134), estima que los ejes del discurso indígena transnacional contemporáneo van en la línea de reclamar:

- 1) una autoconciencia colectiva de pueblos diferenciados, que mantienen una cohesión sociocultural,
- 2) un vínculo con el discurso ambientalista y ecológico y el desarrollo sostenible, fruto de la relación existente entre territorios tradicionales, cultura indígena y medio ambiente,
- 3) el comunitarismo como reivindicación de la forma de vida de los pueblos indígenas basada en la reciprocidad, solidaridad e igualdad, que requiere de un sistema socioeconómico y político de carácter colectivo,
- 4) la exigencia por la autodeterminación: derecho de los pueblos indígenas a elegir y ejercer libremente su propio sistema político, su modelo de autodesarrollo con identidad en los planos económico, social y cultural, y la preservación de su sistema jurídico y de resolución de conflictos propios. La autodeterminación no ha de conllevar necesariamente secesión.
- 5) la apuesta por la generación de sociedades pluriculturales que incluyan ciudadanías sensibles a las especificidades culturales. Esto incluye la creación de un Estado pluricultural; los movimientos indígenas asumen el discurso del autodesarrollo y los derechos de los pueblos indígenas, además de la relevancia de la ciudadanía cultural. Anhelan un Estado pluricultural que asegure una sociedad más democrática basada en el reconocimiento social y legal de una especificidad cultural y el derecho a una evolución propia, desde espacios autogestionados y marcos de autonomía política. Estima relevante el fortalecimiento de un enfoque integral para los pueblos indígenas, que incorpore aspectos como el Desarrollo con Identidad, autonomía, derechos indígenas y reforma del Estado.

- 6) demandas comunes y derechos colectivos de los indígenas: reconocimiento constitucional como unidades políticas diferenciadas dentro de un Estado multiétnico que considere la participación de las etnias en las esferas de decisión.

Otros autores como Landa Vázquez (Op. cit.: 68) señalan que los discursos indígenas contemporáneos se mueven dentro de un postmodernismo tímido, tratando de competir entre los nuevos movimientos sociales y sus líderes, de menor grado de compromiso ideológico. Intentan asumirse menos como ideología, identificándose más como movimiento indígena.

“(...) si pudiéramos hablar de una ideología indianista hoy, esta queda relegada a los pocos impulsores del CISA y al movimiento aymara (...) hoy habría un alejamiento e indiferencia hacia las formas de definición política. Es un alejamiento del discurso indianista desarrollado en la década de los '70 por parte de diferentes corrientes de intelectuales. (...) Se prefiere hablar en términos de la diferencia y evitar la ideología”. (LANDA VÁZQUEZ, L. Op. cit.: 68 - 69).

Los pueblos indígenas han planteado reivindicaciones nuevas, asociadas a demandas por autonomía, territorio, autodesarrollo e identidad, junto con el ejercicio del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas como sujetos específicos de derechos en el interior de los países. Se les debe, asimismo, reconocer varios derechos: derecho a disponer de recursos naturales y materiales necesarios para la reproducción y crecimiento, especialmente tierras y territorios; derecho al autodesarrollo material y social y a su plena participación en el desarrollo y destino de las naciones; derecho al ejercicio de las identidades indígenas y sus derechos culturales y la participación de aquellas en la configuración de naciones pluriculturales. (ITURRALDE, D. 1996:17-36, citado por OLIVA. D. J. 2005:118), lo que guarda relación con el establecimiento de las condiciones jurídicas y políticas que hagan posible y seguros el ejercicio y la ampliación de estos derechos señalados.

Hoy nos hallamos frente a un nuevo tipo de organización indígena que se aleja de antiguas divisiones ancestrales. Éstas han creado plataformas de participación y coordinación nacional e internacional, desde las que aspiran a influir en asuntos que tengan que ver con ellas en los Estados, para participar de las decisiones que se adopten en materia de derechos de los pueblos indígenas. Poco a poco, han

desarrollado nuevas estructuras de participación más democráticas<sup>38</sup>, asumiendo una opción ideológica mejor estructurada y un discurso más elaborado, reforzado por la dialéctica de los derechos humanos, en propuestas de confederaciones interétnicas y organizaciones indígenas transnacionales. (Ibíd.120-121).

Las transformaciones en los discursos indígenas contemporáneos no llegan a ser asumidos, por parte de los líderes y dirigentes, como una ideología o una construcción con contenido político, aunque sí incorporan exigencias por el reconocimiento de la igualdad y diferencias, demandas que se articulan a partir de la condición étnica del colectivo y su relación con el Estado, responsable último de sus demandas<sup>39</sup>. A pesar de apartarse del discurso indianista de la década del '70, (tal como afirma Landa Vázquez), sí exigen la validez de sus derechos y la respuesta a sus demandas en el contexto de un discurso articulado en la simbolización étnica que, en muchos casos, confunde o integra al de clase, aportando nuevos significados, en sus propios códigos, a las luchas y demandas tradicionales. Un ejemplo de esta situación es la conformación del discurso de "territorios", que transformó la antigua demanda de "tierras", incorporando factores socioculturales a una reivindicación esencialmente económica (Ibíd.). En cuanto a los "líderes indígenas o activistas políticos", éstos han organizado movimientos, llegando a ser el lado pragmático de la política indianista.

En el caso de Chile se ha producido una reemergencia de la conciencia étnica: a pesar de que nunca había llegado a perderse totalmente (ALBÓ, X. Op. Cit.:15)<sup>40</sup>, reúne demandas que claman por la igualdad dentro de la diferencia: ser iguales ante y con los demás ciudadanos y reconocimiento de la condición de pueblos indígenas (Ibíd.: 16). Sobre este proceso profundizamos más adelante, en los capítulos cuarto y quinto de esta tesis.

---

<sup>38</sup> En este sentido, compartimos la concepción de democracia definida por Viola Recasens (2001:322) que subraya la importancia de los mecanismos de representación en asambleas comunales o espacios de consenso (como reafirmamos más adelante, en el apartado II.2.1., página 92).

<sup>39</sup> "Ciudadanía y Derechos Indígenas en América Latina". Álvaro Bello, Pontificia Universidad Católica de Chile. (p. 62).

Disponible en <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/5/23525/notas79-cap2.pdf>

<sup>40</sup> Gallardo Porras (2005:210) señala tres miradas sobre lo indio desde un punto de vista cronológico, en Chile: una pretérita, que se refiere al momento inicial del proceso independentista, otra poseedora de un discurso coyuntural que apropia al símbolo indio, con una mirada futura que dice relación con la conformación de una nación de ciudadanos, utopía igualitaria para consolidar el proceso de nacionalización y ciudadanía, y una tercera mirada presente, que habla de diferencias y constata una realidad heterogénea. Volveremos sobre estos asuntos más adelante.

## **I.2.- ANTECEDENTES ACERCA DE LA LEGISLACIÓN INTERNACIONAL RELATIVA A LOS PUEBLOS INDÍGENAS.**

Exponemos a continuación una breve síntesis de las normas internacionales más relevantes que guardan relación con los pueblos indígenas. La legislación internacional relativa a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, responde a las siguientes categorías:

- 1) Derecho a la no discriminación;
  - 2) Derecho a la integridad cultural;
  - 3) Derecho de propiedad, uso, control y acceso a las tierras, territorios y recursos,
  - 4) Derecho al desarrollo y bienestar social y
  - 5) Derecho de participación política, consentimiento libre, previo e informado.
- (CEPAL, 2006:150).

Una de las primeras referencias en torno a los Pueblos Indígenas estuvo en el denominado **Pacto de la Sociedad de las Naciones (1919)**, que en su artículo 22 plantea que “los Estados miembros deben contribuir al bienestar y al desarrollo de la población indígena de las colonias y territorios bajo su control” (ZUÑIGA, G. 2000:176, citando a NACIONES UNIDAS 1996:5). En ese documento se referían a la existencia de “territorios, delimitados por fronteras reconocidas a nivel internacional, más que a pueblos susceptibles de ser diferenciados por factores sociológicos, históricos o políticos” (Ibíd. 176).

Posteriormente, en el año 1945, la **Carta de Naciones Unidas** estableció en su artículo 73 la existencia de “territorios cuyas poblaciones no se administran todavía completamente a sí mismas”, no considerando a los pueblos indígenas y tomando en cuenta aspectos territoriales antes que étnicos o culturales. Posteriormente esa situación cambió, cuando se definió a esos territorios como “no autónomos, geográficamente separados y étnica y culturalmente distintos del país que lo administraba” (ZUÑIGA, G. 2001: 176).

La **Carta internacional Americana de Garantías sociales**, de 1947 también llamada “Declaración de los Derechos Sociales del Trabajador”) constituye otro hito jurídico en relación con los pueblos indígenas. En su artículo 39 señala que se debe entregar protección y asistencia a los indios, “amparándole la vida, la libertad y la

propiedad, defendiéndolo del exterminio, resguardándolo de la opresión y la explotación, protegiéndolo de la miseria y suministrándole adecuada educación”<sup>41</sup>.

En el año 1957 se produce uno de los primeros grandes avances en materia de derechos indígenas, con la aprobación del **Convenio 107** de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Este documento fue el primer instrumento de derecho internacional que hace referencia expresa a derechos, propiamente tales, de las poblaciones indígenas (ZÚÑIGA, G. 2001:176). Dos años más tarde, con la constitución de la **Comisión Interamericana de Derechos Humanos** (1959), órgano principal y autónomo de la OEA, se crean las bases de todo un andamiaje de defensa de derechos humanos a nivel internacional. Se redacta la **Convención Americana de Derechos Humanos**, acuerdo internacional que vela por el respeto y defensa de los derechos humanos en América<sup>42</sup>, desde la cual nace, años más tarde, la **Corte Interamericana de Derechos Humanos**<sup>43</sup>.

Otros instrumentos que hacen referencia a los Pueblos Indígenas fueron los acuerdos de la Asamblea General de las Naciones Unidas, que aprobó los **Pactos Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales e Internacional de Derechos Civiles y Políticos**, ambos de 1966. El primero de éstos subraya, en su artículo 11, el derecho al agua, como parte del derecho que toda persona tiene a vivir en un nivel de vida adecuado (NACIONES UNIDAS, 2002:3-4); el segundo, en su artículo 1, establece que “todos los pueblos tienen el derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural” (ZÚÑIGA, G. 177, citando a IBARRA 1992: 16).

Durante el año 1977 se realizó uno de los eventos de mayor importancia acerca de la situación y condición de los pueblos indígenas: la **Conferencia Internacional de ONGs sobre discriminación contra las poblaciones Indígenas en las Américas** (20 al 23 de septiembre de 1977 en Ginebra, Suiza). Evento organizado por el Comité de Derechos Humanos de las ONGs y por el subcomité sobre el Racismo, Discriminación Racial, Apartheid y descolonización, en su **Declaración de Principios** criticó tanto las políticas indigenistas integracionistas como al modelo que concebía a los pueblos indígenas como “Naciones sin Estado”. Invocó el derecho a la

---

<sup>41</sup> <http://www.parlamento.gub.uy/htmlstat/pl/convenios/convinternacionalamericana.htm>

<sup>42</sup> Aprobada en 1969, aunque operativa recién en 1978, luego de ser ratificada por un undécimo país, (requisito necesario), miembro de la OEA.

<sup>43</sup> En funcionamiento desde 1979, luego de la ratificación de la Convención.

libre determinación, a condición de que los pueblos indígenas quisieran ser reconocidos como naciones, cumpliendo las siguientes condiciones fundamentales, propias de toda nación:

- 1) tener una población permanente,
- 2) poseer un territorio determinado,
- 3) disponer de un gobierno propio y
- 4) poseer la capacidad de relacionarse con otras naciones (BARRE, M. 1983:157).

La conferencia de ONGs sostuvo que las acciones efectuadas por cualquier Estado, que llegasen a perjudicar el derecho a ejercer la libre determinación de una nación o grupo indígena, podrían ser ilegales y, en cualquier caso, caerían “dentro de la competencia de los organismos internacionales existentes” (Ibíd. 157 -158); la reunión alcanzó gran repercusión, al ser reconocida como una instancia de peso moral internacional, que facilitó el fortalecimiento político del movimiento indígena transnacional. (OLIVA, D. J. Op. cit.: 136).

En los primeros años de la década del '80 es redactado el denominado *Informe Cobo* (en entregas sucesivas entre 1981 y 1984), escrito por el relator de Naciones Unidas José Luis Martínez Cobo. Este documento constituyó un aporte trascendente en relación con la discriminación de la que eran objeto los indígenas, proponiendo la siguiente definición de poblaciones indígenas:

“Por comunidades, poblaciones y naciones autóctonas hay que entender aquellas que, ligadas por una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y las sociedades precoloniales que se desarrollaron sobre sus territorios, se consideran distintas de los otros elementos de las sociedades que dominan actualmente sobre sus territorios o parte de sus territorios. Corresponden en el presente a elementos no dominantes de la sociedad y están determinados a conservar, desarrollar y transmitir a las futuras generaciones los territorios de sus ancestros y su identidad étnica que constituyen la base de la continuidad de su existencia en tanto que pueblo, conforme a sus propios modelos culturales, a sus instituciones sociales y a sus sistemas jurídicos” (NACIONES UNIDAS 1986b, párrafo 379, citado por ZÚÑIGA, G. 2001:177).

Para Martínez Cobo, los pueblos indígenas tienen una “relación especial profundamente espiritual (...) con sus tierras”, lo que viene a ser “algo básico en su existencia como tal y en todas sus creencias, costumbres, tradiciones y culturas. Para los indígenas, la tierra no es meramente un objeto de posesión y producción”.



Asimismo, destacó que “La relación integral de la vida espiritual de los pueblos con la madre tierra, con sus tierras, tiene muchas implicaciones profundas”. Para los indígenas, señaló Cobo, “la tierra no es mercancía que pueda apropiarse, sino elemento material del que debe gozarse libremente” (ZUÑIGA, G. 2000:177).

Este informe considera que sin territorio ni identidad los indígenas no existirían en tanto que pueblos, en lo que constituyó un gran avance en términos de comprensión de los originarios, en tanto reconoció la necesidad de comprender mejor sus modos de vida y las características propias de los pueblos tradicionales. Asimismo, vincula al indígena necesariamente a un territorio: sin territorio ni identidad no existirían en tanto que pueblos (OLIVA, J.D. Op. Cit.: 43).

Nuevas declaraciones en contra del etnocidio, definido como una grave violación de los derechos de los pueblos, particularmente del derecho al respeto de la identidad cultural, fueron emitidas en 1981 durante la **Reunión sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América**, en Costa Rica. En un evento organizado por UNESCO, reunió a medio centenar de líderes indígenas, académicos y funcionarios gubernamentales e internacionales. La declaración final de la reunión llegó a ser una verdadera “acta de nacimiento” del “etnodesarrollo”; a su vez aportó, para la discusión pública, nuevos instrumentos de reflexión acerca de procesos autonómicos (ZOLLA, C et al 2004:297-298).

El **Convenio 169 de la Organización Internacional del trabajo (OIT)** (1989) ha sido uno de los acuerdos internacionales de mayor importancia y trascendencia dentro del proceso de reconocimiento de derechos orientados hacia la protección de los pueblos indígenas, siendo parte de un nuevo enfoque en el derecho internacional (PACARI, N. en CASTRO, M. 2004:25). Aprobado en Junio de 1989 en Ginebra, Suiza, anhela salvaguardar de manera global los derechos de los pueblos indígenas, propone instaurar la denominación de “Pueblos Indígenas y tribales” en vez de la palabra “poblaciones indígenas”, garantizando la existencia de los pueblos indígenas (STAVENHAGEN, R. 2007:40). Establece una política diferenciada hacia “los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos, total o parcialmente, por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial”. También se aplica a “los pueblos, en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la

conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”<sup>44</sup>. Exige a los Estados una responsabilidad en la protección de derechos a esos pueblos, (de ahí la importancia que se le ha dado a este Convenio) y el respeto de su integridad, incluyendo medidas a favor de la igualdad de derechos y oportunidades, promoción de derechos sociales, económicos y culturales, respetando identidad cultural y social, costumbres, tradiciones e instituciones<sup>45</sup>. Es un tratado, en todo sus términos, vinculante para los Estados que lo ratifican, poniendo al indígena como sujeto de un derecho internacional.

Entre los cambios profundos que estimula están:

- 1) Otorgar el control de los territorios a los pueblos indígenas (OSLENDER U. 2008 :115)
- 2) El reconocimiento constitucional o legislativo de países multiculturales, multiétnicos y plurilingües;
- 3) Reconocimiento de un derecho indígena, derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación y autonomía,
- 4) Reconocimiento de lenguas indígenas, los dialectos se manejan con un rango de mayor reconocimiento ciudadano. (PACARI, N. Op. cit. : 25)

Los cambios moderados que sugiere van en la línea de la aparición de instancias internacionales para los pueblos indígenas como:

- 1) La organización en Naciones Unidas del Foro Permanente sobre Asuntos Indígenas,
- 2) El Foro para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe y los comités, institutos y consejos a nivel nacional. (Ibíd.).

Algunas reuniones internacionales se han centrado en el cuidado y respeto de los derechos indígenas, en temáticas específicas como el derecho al agua, lo que en el caso del pueblo aymara resulta un aspecto de importancia trascendental. Siguiendo

---

<sup>44</sup> Fuente: [http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/62\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/62_sp.htm) , artículo 1 del Convenio 169 OIT, letras a) y b).

<sup>45</sup> Ibíd.: Artículo 2, letras a) y b).

las apreciaciones de Yáñez (en AYLWIN J. y YAÑEZ N. 2007: 303 – 331), podemos destacar en esa línea, las siguientes instancias internacionales:

La **Conferencia Internacional del año 1992 sobre el Agua y el Medio Ambiente (CIAMA)** de Dublín, Irlanda, en donde se constató la amenaza que implica para el desarrollo sostenible y la protección del medio ambiente, la escasez y uso excesivo de agua dulce en el mundo (Ibíd.:309).

**La Conferencia de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo**, del año 1992, que estipuló el derecho preferente para el aprovechamiento del agua en necesidades básicas, otorgando protección a los ecosistemas, contemplando la creación de la denominada Agenda 21 e incorporando nuevas perspectivas ambientales y sociales respecto del agua, donde se resalta su importancia como bien social; asimismo, propone enfoques multisectoriales para la optimización de los recursos hídricos. (Ibíd. 310).

La **Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos de Viena** del año 1993, ocasión en la que se reconoció el derecho al agua como un derecho humano sustentado en el ejercicio de los derechos económicos, sociales y culturales. Esta reunión manifestó que la extrema pobreza constituye una violación de la dignidad humana e insistió en la toma de medidas para lograr su superación (Ibíd.:311).

El **Global Water Paternship (GWP)**, o bien denominada “Gestión Integrada de Recursos Hídricos” que a partir del año 1996 postuló “el manejo y desarrollo coordinado del agua, la tierra y los recursos relacionados, con el fin de maximizar el bienestar social y económico resultante de manera equitativa sin comprometer la sustentabilidad de los ecosistemas vitales” (Ibíd.: 311).

Otros destacados hitos legislativos a nivel internacional, en relación con los pueblos indígenas van en la línea de fortalecer la presencia del sujeto indígena en el concierto internacional. Este es el caso con el establecimiento para 1994 – 2004, del **Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas**, después del año 1993, Año Internacional de los Pueblos Indígenas. El evento tenía como objetivo incentivar la “cooperación internacional para la solución de los problemas con que se enfrentan los pueblos indígenas en esferas tales como los derechos humanos, el medio ambiente, el

desarrollo, la educación y la salud"<sup>46</sup>. Por lo mismo, creó un fondo voluntario al que los países comprometidos con los pueblos indígenas podían contribuir, financiando programas y proyectos destinados a sostener las metas del decenio<sup>47</sup>. Posteriormente, la **Conferencia de Durban** (Sudáfrica, 2002), instancia de carácter mundial contra el racismo, discriminación racial, xenofobia y las formas conexas de intolerancia, crea dos instrumentos internacionales de apoyo a la protección de los grupos discriminados: la Declaración de Durban y su Programa de Acción. (BARIÉ, C. G. Op. cit.:58<sup>48</sup>).

Luego de esos avances, se alcanza otro de carácter más significativo aún, hace relativamente poco tiempo. Nos referimos a la **Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas**, aprobada por la asamblea general de la ONU el 13 de septiembre de 2007<sup>49</sup>. Documento que, aunque no tiene un carácter oficialmente vinculante en la política de los Estados que lo subscriben, sostiene que la posesión de un territorio proporciona a los indígenas de un instrumento para convertirse en entidades sociopolíticas frente al aquellos (ZUÑIGA, G. Op. Cit., 186). Bajo ese argumento, constatamos que los *derechos territoriales* son una de las principales reivindicaciones de los pueblos indígenas del mundo, ya que esos les permiten sobrevivir como pueblos, reproducir sus culturas, mantener y desarrollar sus organizaciones y sistemas productivos (KREIMER, 2003 citado en TOLEDO LLANCAQUEO, V. 2004:87 y 96).

La Declaración de septiembre de 2007, en su artículo 3, señala: "los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural" (NACIONES UNIDAS, 2007:4). El derecho a la libre determinación constituye un factor crucial en la aplicación de este acuerdo internacional, en tanto facilita la autonomía decisional de los pueblos indígenas justamente en temáticas como el derecho territorial. Sostener un enfoque amplio que guarde relación con el derecho colectivo a la supervivencia como pueblo organizado, desde el cual controlar su hábitat para reproducir la cultura es otro de los fines que persiguen los pueblos indígenas. Para implementar los derechos territoriales, se hace

---

<sup>46</sup> Fuente: DECENIO INTERNACIONAL DE LAS POBLACIONES INDÍGENAS DEL MUNDO (1995-2004). <http://www2.ohchr.org/spanish/issues/indigenous/decade.htm>

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Véase también en <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/5/23525/notas79-cap2.pdf> (p. 71).

<sup>49</sup> Fuente: Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. <http://www2.ohchr.org/spanish/issues/indigenous/declaration.htm>

necesario identificar derechos específicos y cruciales que constituyan un estatuto integrado, protector de la territorialidad indígena (TOLEDO, V. Op. Cit.). A la luz de los antecedentes expuestos en esta breve síntesis nos parece que el Derecho Internacional iría en una buena senda, de aproximación al respeto y rescate de derechos políticos, culturales y territoriales de los pueblos indígenas.

Complementemos el panorama respecto a las normas legales aplicables al pueblo indígena considerado en este trabajo, profundizando en las leyes y normas nacionales, aprobadas por el Estado de Chile, que han incidido directa o indirectamente en el pueblo indígena aymara del país.

### **I.3.- LEGISLACIÓN REFERENTE AL PUEBLO AYMARA EN CHILE.**

El pueblo aymara del norte del país ha sido afectado por distintas leyes durante todo el período que ha formado parte del territorio nacional, siendo favorecido o perjudicado, indistintamente. A continuación presentamos las normas y acuerdos más relevantes, y sus principales características, en el afán de contextualizar lo que ha sido la condición de este pueblo indígena a lo largo de los casi 130 años<sup>50</sup> que han formado parte de la República de Chile.

Si hay una temática que afecta directamente a los aymaras, es la del uso y propiedad de las fuentes de agua presentes en su territorio. Fundamental para la vida de los habitantes de la árida zona septentrional del país, contamos con que desde principios del siglo XX la protección de las aguas indígenas en el norte de Chile quedó desamparada, al subordinarse derechos consuetudinarios indígenas al derecho positivo de carácter estatal. En el territorio tarapaqueño influyeron las peticiones de derechos de aguas efectuadas por centros mineros y la demanda de las ciudades, provocando monopolización de derechos y la asignación ineficiente e inequitativa de recursos (YAÑEZ en AYLWIN y YAÑEZ 2007:303).

En ese sentido, podemos desglosar leyes como el reglamento dictado el 30 de octubre de 1913 que crea el ***régimen concesional de aguas***, modificado luego por ***Decreto Ley número 648*** del 26 de marzo de 1920. Estas medidas agudizaron la monopolización del vital elemento, provocando que las mineras empezaran a desecar

---

<sup>50</sup> Como se señala en el capítulo IV.1, el pueblo aymara en la zona de nuestra competencia forma parte de la República de Chile tan solo desde fines del siglo XIX, luego del fin de la Guerra del Pacífico. (Paginas 117 a 119).

bofedales y vegas<sup>51</sup> (YAÑEZ, N. en AYLWIN, J. y YAÑEZ, N. 2007:317). Volveremos en un momento sobre este asunto pues, antes de ingresar en profundidad en el tema hídrico, quisiéramos constatar cuál ha sido el proceso de las leyes hacia los aymaras en relación con la propiedad de tierras en el país.

Concerniente a esto, encontramos normas como la **Ley 4169 de 1927**, sobre división de las comunidades indígenas, que permitía a cualquier comunero solicitar la fragmentación de un territorio, afectando a las comunidades con títulos de merced (MUÑOZ, B. 1999:13); o la **Ley 4802 de 1930**, que suprimió las comisiones radicadoras de indígenas creadas en el siglo XIX, facilitando la división de una comunidad por oficio de un juez, consolidando una división adjudicada a personas que vivían en la misma comunidad (Ibíd.).

Otras leyes han sostenido la necesidad de incorporar a la población indígena al régimen legal imperante en el país, insistiendo en su asimilación. Tal es el caso del **Decreto con Fuerza de Ley Nº 266** del 20 de mayo de 1931, que sugiere precisamente la asimilación como la mejor manera de anexar plenamente a las comunidades indígenas “a la civilización”<sup>52</sup>; normas como la **Ley 4111 de 1931** sostienen políticas de división de territorios, con más o menos matices, haciendo efectiva la medida en tanto fuese autorizada por un tercio de los habitantes de una comunidad, suspendiendo la facultad atribuida a los jueces en leyes precedentes<sup>53</sup>.

En definitiva, viendo la situación a nivel nacional, entre los años 1920 y 1940 unas 100.000 hectáreas de tierras indígenas pasaron a manos de latifundistas, medida que se prolongó hasta enero de 1947, cuando la **Ley 8.736** restringió las facilidades otorgadas por otras anteriores (MUÑOZ, B. 1999:13). Esa última ley, a su vez, erigió la Dirección de Asuntos Indígenas<sup>54</sup>.

A inicios de la década de 1960 notamos cómo, a consecuencias de la división de tierras indígenas, se habían fragmentado unas 800 comunidades indígenas, constituyéndose cerca de 14.000 pequeñas propiedades, lotes o sitios de superficie

---

<sup>51</sup> “Los bofedales son ecosistemas hidromórficos ubicados en las partes alto andinas de América del sur, los cuales forman el hábitat natural de diversos tipos de pastos naturales que sirven de alimento a algunos camélidos sudamericanos (...) [Son] “una formación vegetal compuesta de cojines de hierbas y juncos, así como también prados turbosos de origen infraacuático”. (<http://ciedperu.org/articulos/tex11.htm> citado por YAÑEZ, N. en AYLWIN J. et al 2007:317).

<sup>52</sup> Fuente: [http://biblioteca.serindigena.org/libros\\_digitales/derechos\\_indigenas/leyes/57.htm](http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/derechos_indigenas/leyes/57.htm)

<sup>53</sup> Fuente: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=19412>

<sup>54</sup> Acerca del papel de la Dirección de Asuntos Indígenas, profundizamos en páginas 124.

(ORMEÑO Y OSSES 1972:23). El año 1960, con la promulgación de la *Ley 14.511*, se prohibió la enajenación de tierras a personas no indígenas.

¿Cambió esta situación en los años siguientes? De alguna forma sí, aunque brevemente, a contar del año 1972, bajo el mandato del Presidente socialista Salvador Allende (1970-1973). Éste promulgó la ***Ley 17.729***, norma totalmente novedosa en su tipo, en tanto reconoció la pluralidad cultural, poniendo término a la división de tierras indígenas e impulsando su recuperación, por medio de la expropiación y restitución. Decreta la comunidad indígena indivisa, que sólo puede fragmentarse si lo solicita la totalidad de sus miembros y estimuló, a la vez, el desarrollo económico y social indígena a través de cooperativas comunitarias. (BENGOA. J. 2004:151).

Allende intentó implementar durante su gobierno soluciones para los problemas de las distintas poblaciones indígenas del país. La ley 17.729 estableció, por primera vez, un cuerpo legal que se refería y definía a los originarios independientemente de sus tierras en todo el país. En su artículo 1º estableció: “Son indígenas aquellas personas que habitan en cualquier lugar del territorio, formen parte de un grupo que se exprese habitualmente en idioma aborígen y se distingan de la generalidad de los habitantes de la República, por conservar sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres, formas de trabajo, provenientes de grupos autóctonos del país”. En la conciencia nativa nacional los impactos de la Ley Nº 17.729 no se percibieron, debido a la irrupción de la dictadura militar.

Con Pinochet<sup>55</sup> en el poder, la transformación por medio de la división administrativa<sup>56</sup> y organizativa<sup>57</sup> de los pueblos indígenas en el norte del país, hizo volver a “fojas cero” la distinción y reconocimiento de los indígenas en Chile en general y de los aymaras del norte, en particular. La dictadura aprueba leyes que quiebran con la política de validación de la diversidad cultural establecida por el predecesor gobierno socialista, dando pasos precisamente en sentido inverso.

Así tenemos leyes como la *Nº 2.578 del año 1979* que instaura, una vez más, la división de una comunidad indígena, lo que podía ser solicitado por cualquiera de sus miembros. Desde la fragmentación dispone que tanto las tierras como sus dueños

---

<sup>55</sup> Augusto Pinochet Ugarte, gobernante de facto de Chile entre los años 1973 y 1990. Más antecedentes sobre su mandato en capítulo IV.1., páginas 127 a 130.

<sup>56</sup> Decreto Ley de regionalización Nº 212 del 17 de diciembre de 1973.

<sup>57</sup> Decreto Ley Nº 349 de 1974, norma promotora de las Juntas de vecinos, como forma de organización.

dejan de ser “indígenas”, medida justificada desde la premisa de una supuesta igualdad amparada en la doctrina de los derechos humanos y en el fin de la discriminación racial de los indígenas. La ley aceleró y fortaleció procesos de división de comunidades, permitiendo que una tierra se dividiese con la voluntad de tan sólo un comunero (MUÑOZ, B. Op. Cit.:16).

Para la dictadura la aprobación de esa ley persiguió diversos objetivos como:

- 1) acabar con la discriminación indígena que, de acuerdo con el enfoque político neoliberal, provenía del irregular dominio de la propiedad. Bajo esa premisa, suprimió el Instituto de Desarrollo Indígena, que fue absorbido por el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP),
- 2) acabar con la propiedad comunitaria indígena, implantando tenencias individuales,
- 3) concluir con el problema del minifundio mapuche, incorporando tierras indígenas al dominio nacional,
- 4) preservar valores y costumbres indígenas,
- 5) diferenciar a las comunidades internamente, para liberar tierras hacia el mercado, que fueron adquiridas por empresarios (VALENZUELA, M. 1990: 132 - 137).

El artículo 26 del Decreto Ley 2.568 prescribió la indivisibilidad y no enajenabilidad de las hijuelas resultantes de la división de tierras, promoviendo la diferenciación interna de la comunidad mediante la concentración de la tierra. (MUÑOZ, B. Op. Cit.:16).

Volvamos ahora a la situación del agua, y su incidencia sobre el pueblo aymara. Lo hacemos en este momento, en tanto comprobamos los alcances de la siguiente ley que comentaremos, el **Decreto con Fuerza de Ley Nº 1222, también conocido como “Código de Aguas”, del año 1981**. Esa norma estipuló un derecho de real aprovechamiento de las fuentes hídricas de carácter perpetuo y no condicionado. Para eso, organiza a los usuarios de aguas en asociaciones de canalistas y juntas de vigilancia, en una iniciativa que no reconoce normas de derecho consuetudinario aplicables a los pueblos indígenas. Entrega atribuciones al Estado, en tanto éste otorga derechos para usar el agua, que pueden ser transados en el mercado, de manera individual, con personas ajenas a una comunidad indígena (YAÑEZ, N. 2007:303-305).



Este modelo chileno provocó costes sociales y ambientales, constituyendo un caso de ineficiente distribución y reasignación de los derechos de agua. Por eso en 2005 se produce una **reforma el código de aguas** por medio de la **Ley 20.017**, que buscó terminar con el monopolio del uso hídrico, para optimizar su utilización, estableciendo la figura jurídica de las comunidades de aguas. La reforma del código en cuestión "impone la obligación de justificar el caudal solicitado en función de la actividad económica a realizar" y entrega atribuciones a una "dirección general de aguas para denegar aquellas peticiones excesivas" (YAÑEZ, N. 2007: 303-305). A su vez, reclama el cobro de una patente por el no uso del agua, perfeccionando el remate del recurso, como mecanismo de asignación si es demandada por varias partes, de tres a seis meses plazo, en un proceso que no aportó beneficios específicos a las comunidades indígenas, causando privación de derechos y monopolios (Ibíd.:300).

A pesar de la reforma del código de aguas, ésta no abordó otras cuestiones centrales como la sustentabilidad hídrica en el norte de Chile, no garantizada, o el derecho de acceso al agua por múltiples usuarios. Tampoco tomó en cuenta cuestiones relativas a aspectos sociales o culturales, algo central en el caso del pueblo aymara de Tarapacá. El código de aguas reformado asigna al Estado un papel regulador en las condiciones de los derechos de agua, ya que entrega al Ministerio de Obras Públicas atribuciones extraordinarias para eventos extremos, (como sequías), pudiendo incluso sancionar el robo del agua (Ibíd.).

Aún cuando abordaremos con mayor profundidad esta norma en el capítulo IV.1 (Paginas 134 y 135), la **Ley 19.253 o Ley Indígena (1993)** ha sido el cuerpo normativo más trascendente en términos de responder a las necesidades y exigencias de los pueblos indígenas en Chile en las últimas dos décadas. A través de ella se pasa desde políticas históricamente asimilacionistas<sup>58</sup> a otras que aspiran al respeto y fomento de la distintividad de los indígenas, como grupos humanos con derecho a preservar y perseverar en sus valores, creencias y costumbres. Establece la creación de Fondos y Programas como herramienta para el restablecimiento de tierras y aguas, el fortalecimiento cultural y desarrollo de los pueblos indígenas, contemplando su participación y consulta por medio de órganos definidos especialmente para ello<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Cuya única excepción ha sido, como hemos visto, la Ley 17.729.

<sup>59</sup> Fuente: <http://www.conadi.cl>

Respecto de la problemática de agua que afecta a los indígenas andinos del norte de Chile, la Ley Indígena, define expresamente su protección. En su artículo 64 indica:

“Se deberá proteger especialmente las aguas de las comunidades Aymaras y Atacameñas. Serán considerados bienes de propiedad y uso de la Comunidad Indígena establecida por esta ley, las aguas que se encuentren en los terrenos de la comunidad, tales como los ríos, canales, acequias y vertientes, sin perjuicio de los derechos que terceros hayan inscrito de conformidad al Código General de Aguas. No se otorgarán nuevos derechos sobre lagos, charcos, vertientes, ríos y otros acuíferos que surten a las aguas de propiedad de varias Comunidades Indígenas establecidas por esta ley sin garantizar, en forma previa, el normal abastecimiento de aguas a las comunidades afectadas”. (Ley Indígena, 1993:16).

Aunque la norma, como vemos, sostiene la protección de los recursos naturales en terrenos indígenas, vitales para su economía y cultura, en los hechos no ha conseguido su preservación, en parte debido al magro respaldo de las autoridades de los gobiernos democráticos post-dictatoriales. (YAÑEZ, N. en AYLWIN, J. y YAÑEZ, N. 2007: 317 y 328-329). Otro aspecto criticado a la Ley indígena es que no reconoce pueblos sino poblaciones indígenas, áreas de desarrollo, no territorios y no contempla autonomía ni reconocimiento constitucional, aunque integra el concepto de discriminación positiva y acepta legalmente juicios de una lengua distinta del español. (MUÑOZ, B. 1999:19, citando a BARROS, Alonso: 1996).

Cuando profundizamos en el estudio de normas nacionales que se centran en la protección de los recursos naturales en zonas aymaras de Tarapacá, constatamos que varias de éstas resultan complementarias con la Ley Indígena, mas no tienen un impacto tan significativo. Este puede ser el caso de la “*Convención Ramsar*”, estatuto internacional suscrito en 1971, Ley Nacional de la República desde el 11 de noviembre de 1981, que subraya el cuidado y preservación de humedales como ecosistemas fundamentales para la preservación de la biodiversidad:

“Otorga a protección a todas las zonas húmedas, entendiendo que son tales los siguientes espacios: zonas de ciénagas, pantanos, áreas de musgos o agua, sean éstas naturales o artificiales, permanentes o temporales, de aguas estáticas o corrientes, frescas, con helecho o saladas, incluyendo zonas de agua de mar cuya profundidad no exceda de seis metros durante la marea baja<sup>60</sup>”

---

<sup>60</sup> Fuente: UNESCO- Ramsar. <http://www.prodiversitas.bioetica.org/doc90.htm> En los últimos meses constatamos como la protección de humedales y áreas medioambientalmente en riesgo ha sido desconocida como el Gobierno nacional. En la segunda región de Antofagasta ha sido el caso con los Geisers del Tatio, monumento natural y turístico afectado por la actividad

La **Ley 19.300 o de “Ley de Bases del Medio Ambiente”**, del 9 de marzo de 1994, por su parte, señala la importancia de los equilibrios ecológicos, incorporando una institucionalidad nacional orientada al cuidado y protección del medio ambiente, para evitar su deterioro. Aporta un contenido concreto y desarrollo jurídico adecuado a los derechos constitucionales relacionados con el medio ambiente<sup>61</sup>.

Comprobamos, sin embargo, que esos acuerdos han entrado en contradicción y disputa con otras leyes nacionales (especialmente los Códigos de Minería y de Aguas) y, en definitiva, con las políticas de desarrollo económico y productivo nacional.

En esta revisión de normas nacionales que se aplican al pueblo aymara nos encontramos con dos internacionales suscritas por el país en los últimos años, de enorme transcendencia y repercusión. La primera es la ***Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*** (respaldada por Chile en Septiembre de 2007, fecha de su aprobación por la Asamblea General de Naciones Unidas) y la ratificación del ***Convenio 169 de la OIT***, en Septiembre de 2008. La primera de éstas, sobre la que ya nos hemos referido en el apartado I.1.1, allana el camino para que los pueblos indígenas puedan sostener posiciones de mayor autogestión, en aspectos como el derecho a la libre determinación, ejercicio de sus derechos jurídicos, políticos, económicos, sociales y culturales o a participar libremente en todos los ámbitos de la vida social (NACIONES UNIDAS, 2007:4); la segunda consagra el carácter de “pueblo” de los indígenas, entregándoles herramientas jurídicas para el ejercicio de sus derechos sociales, económicos y culturales, el respeto de sus instituciones, valores y prácticas sociales, religiosas y espirituales; asimismo exige la participación y consulta previa en todos los asuntos legales o administrativos que podrían llegar a afectarles (CONVENIO 169 SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS Y TRIBALES EN PAÍSES INDEPENDIENTES, 1989:2-3).

Con esta breve síntesis de la legislación nacional e internacional referente a los pueblos indígenas en Chile, especialmente relativa al pueblo aymara, hemos querido

---

minera. A fines de octubre de 2009 dos dirigentes quechuas viajaron a pie hasta Santiago (1500 kilómetros) para solicitar a la presidenta Bachelet un cambio en la política medioambiental que frene el daño en el sitio. No fueron recibidas por la mandataria, a pesar de la petición expresa de un senador de la república (el Senador Navarro).

Fuente: UKHAWA: RED DE NOTICIAS INDÍGENAS.

<http://espanol.groups.yahoo.com/group/ukhamawa>

<sup>61</sup> Fuente: COMISIÓN NACIONAL DEL MEDIO AMBIENTE. Ley de bases generales del Medio Ambiente. <http://www.conama.cl/portal/1301/article-35081.html>

incorporar un marco de referencia general que facilite el acercamiento a otros aspectos relacionados con ese pueblo indígena. En el próximo apartado profundizamos en torno a aspectos conceptuales y metodológicos que han orientado la labor investigativa. Desde la mirada teórico-metodológica construida que detallaremos, pudimos aproximarnos en la descripción y análisis de las organizaciones políticas y sociales aymaras, constatando su formación, dinámica y proyección.

## CAPÍTULO SEGUNDO: DESCRIPCIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

### Objetivo del capítulo:

Describir las inquietudes que dan origen a este trabajo, presentando los problemas de investigación, hipótesis y objetivos en torno a la situación de los movimientos, organizaciones y liderazgos aymaras en el territorio norte de Chile.

Exponer el marco teórico – conceptual de la investigación.

Desplegar la aproximación metodológica, métodos y técnicas de análisis.

### II.1.- PROBLEMAS DE INVESTIGACIÓN, HIPÓTESIS Y OBJETIVOS.

A la luz del estudio y análisis de las diferentes fuentes bibliográficas y de la experiencia de trabajo en Tarapacá, se identificaron fenómenos y fortalecieron inquietudes, que permitieron construir los problemas centrales de esta investigación.

Situado en un momento clave y definitivo para las relaciones interculturales en Chile, el pueblo aymara que habita el norte de este país vive una época de grandes cambios, que inciden en casi la totalidad de sus instituciones y modifican sus pretéritas estructuras sociales, económicas, políticas y religiosas. Es posible apreciar esto en las alteraciones que aquejan sus relaciones y dinámicas familiares y comunitarias, en los tipos y estrategias de producción económica (en el mundo rural) o de diversificación comercial (en las ciudades), en la legitimación del poder comunitario y sus autoridades, o en las características del culto religioso profesado, el sentido y trascendencia de su ritualidad y en la importancia asignada a sacerdotes o pastores.

Por otra parte, las transformaciones impulsadas y encausadas por el Estado y sus gobiernos en los últimos años, intentan cambiar un antiguo *modelo chilenzador* (impositivo y asimilacionista), para incorporar y hacer partícipes de los cambios modernizadores a los individuos y familias indígenas. El poder político se ha

encargado de crear una institucionalidad cuya meta es permitir la diferenciación de las minorías culturales de Chile<sup>62</sup>.

Para comprender adecuadamente esta cuestión, resultaba especialmente importante caracterizar el estado de los procesos de transformación de las relaciones interétnicas en las regiones de Arica – Parinacota y Tarapacá<sup>63</sup>, distinguiendo y diferenciado actores, organizaciones e instituciones que participan en ellas, propuestas, demandas, logros y debilidades que existen, además de eventuales soluciones sugeridas para situaciones de desigualdad y exclusión.

Con el interés de establecer proyecciones a futuro, resultaba pertinente además ver qué reacción tiene el pueblo aymara frente a las políticas gubernamentales que se sugieren para su especificidad cultural, observando cómo operan sus movimientos, organizaciones, líderes y dirigentes en un escenario de asimetría social. Los cambios gestados por ellos mismos y los vínculos y redes sociales que utilizan y potencian pueden ser claves a la hora de impulsar su identidad y capacidades de negociación como actor político.

Entendemos el territorio de Arica – Parinacota y Tarapacá como un espacio socialmente construido, abarcado y “aprehendido” por medio de esquemas de interpretación de la realidad (BERGER, P. y LUCKMANN, T. 1968 /1999/: 37), desde los cuales los sujetos sociales elaboran “tipificaciones” que constituyen y dan cuerpo a una estructura social. Aparece entonces un escenario social en donde aplican *habitus* (BOURDIEU, P. 1980/1991/:92) que predisponen y organizan prácticas de los individuos y colectivos, a través de representaciones.

Sostenemos que estamos asistiendo a un proceso donde aquellos modelos de distinción y *habitus* se encuentran en transformación, trastocando elementos que hasta hace poco tiempo eran considerados “propios” de la vida cotidiana del hombre tarapaqueño. Ese fenómeno afectaría los esquemas simbólicos y cognitivos que

---

<sup>62</sup> Cuestión que abordaremos con mayor detalle en el capítulo quinto.

<sup>63</sup> Esta investigación estuvo en su origen focalizada en la Región de Tarapacá, antigua unidad administrativa que incluía las provincias de Arica, Parinacota e Iquique. El 8 de octubre de 2007 mediante la Ley 20.175, esa antigua área fue dividida en dos regiones administrativamente independientes. De este modo las provincias de Arica y Parinacota pasaron a formar la Región “Arica-Parinacota”, en tanto la Provincia de Iquique se transformó en la “Región de Tarapacá”. Esta situación nos hizo cambiar el título de la tesis, pero no las zonas de trabajo. Hemos estado atentos en todo momento, sin embargo, a las consecuencias que aquella medida ha tenido en los temas de nuestro interés.

hombres y mujeres de ascendencia indígena “emplean” habitualmente, incorporando contenidos de amplia procedencia y predisponiendo modificaciones socioculturales. Esa situación se constata en el cotidiano, en el avance de medios de comunicación como la telefonía móvil, radio o televisión en zonas antes aisladas o apartadas, en el acceso al mundo informático, con redes de Internet cada vez más al alcance de todos o - indirectamente - en la aplicación de nuevos tratados de libre comercio suscritos por Chile<sup>64</sup>.

En esta dinámica el mundo urbano y el rural, donde viven las poblaciones aymaras, diluirían sus fronteras, alterando sus limbos y entremezclando contenidos de espacios humanos que antes se hallaban separados. El pueblo aymara estaría siendo afectado por procesos de “auto concienciación”, en los cuales toma elementos culturales de diferentes procedencias, permitiéndose reconstituir una identidad y replantear el sentido que otorga a la antigua categoría colonial “indígena”. Por medio de sus organizaciones y del trabajo de sus dirigentes y líderes, estaría adscribiéndose positivamente al fenómeno de auto identificación indígena, utilizándolo como instrumento de futuro y de construcción de un discurso reetnificador.

Las dinámicas del cambio social y cultural han sustituido, asimismo, la histórica posición de “sujeto negado”, por otra de “sujeto auto consciente”, desde la cual pueden subrayar la necesidad de consolidar diferentes aspiraciones y demandas, recurriendo a redes asociativas e institucionales, que promoverían una ciudadanía indígena. El resto de la sociedad tarapaqueña sería testigo de este cambio, manifiesto en la constitución de nuevos movimientos sociales indígenas, en el trabajo de organizaciones y dirigentes con un discurso que posiciona su diferencia, o en la aparición de nuevos líderes aymaras en universidades, agrupaciones juveniles y urbanas.

Estimamos que lo más adecuado para centrar esta investigación es plantear un objetivo claro que permita obtener respuestas válidas a las inquietudes señaladas, por parte de todos los actores involucrados (individuos, familias y organizaciones aymaras, funcionarios del Estado, ONGs, etcétera), en el espacio sociocultural diverso de este

---

<sup>64</sup> Desde el año 1997 Chile ha firmado tratados de libre comercio con países como Canadá (5 de julio de 1997), México (31 de julio de 1999), Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua (14 de febrero de 2002), Estados Unidos (31 de diciembre de 2003), Corea (1 de abril de 2004), con los Estados miembros de la Asociación Europea de Libre Comercio (1 de diciembre de 2004) y China (21 de agosto de 2006).

Fuente: [http://www.bcn.cl/carpeta\\_temas/temas\\_portada.2005-11-29.5590492629/area\\_2.2005-12-01.2439583052](http://www.bcn.cl/carpeta_temas/temas_portada.2005-11-29.5590492629/area_2.2005-12-01.2439583052)

territorio. Nuestro objetivo se orienta, por tanto, hacia *la identificación, descripción y caracterización de los movimientos y organizaciones políticas y sociales aymaras que existen actualmente en las regiones de Tarapacá y Arica - Parinacota, para apreciar la relevancia que ese pueblo indígena tiene en la sociedad chilena.*

Por tanto, resulta fundamental *caracterizar los tipos de liderazgo y dirigencia aymara* observables en la zona, dentro de cada contexto sociocultural, urbano o rural, educativo, económico, social o político, pues eso permitiría sustentar una opinión en relación con sus capacidades y proyecciones.

A través de las expresiones de los distintos actores participantes en el escenario intercultural tarapaqueño, se anhela obtener sus puntos de vista en torno a asuntos como:

- 1) identificación y caracterización de las demandas que el mundo indígena exige al Estado chileno, en relación con sus derechos políticos, civiles y territoriales,
- 2) evaluación diacrónica de las acciones de movimientos y organizaciones indígenas aymaras,
- 3) impresiones sobre los liderazgos y dirigentes aymaras, en su trabajo en las organizaciones y relacionándose con instituciones públicas o privadas,
- 4) puntos de vista en torno a las políticas gubernamentales existentes para este pueblo indígena,
- 5) apreciaciones en torno a la situación de los conflictos medioambientales y por gestión de recursos económicos en el territorio tarapaqueño y
- 6) estimación de las capacidades y proyección que el movimiento social aymara y sus organizaciones guarda hacia el futuro.

El pueblo aymara se encuentra afectado por distintas problemáticas que, en definitiva, han alterado significativamente su posición como indígenas, tanto en Tarapacá y Arica – Parinacota, como en el resto del país. Este asume, cada vez con mayor interés, la necesidad de reconocer a los pueblos indígenas como una diversidad relevante, parte del tejido social. El posicionamiento de los pueblos indígenas en Chile como agentes sociales, políticos y económicos va siendo, poco a poco, un tema prioritario en la agenda pública.



## II.2.- ANTECEDENTES CONCEPTUALES Y METODOLÓGICOS. ACERCAMIENTO A LOS MOVIMIENTOS Y ORGANIZACIONES POLÍTICAS Y SOCIALES DEL PUEBLO AYMARA CONTEMPORÁNEO EN ARICA – PARINACOTA Y TARAPACÁ.

Para poder abordar y caracterizar a los movimientos y organizaciones políticas y sociales del pueblo aymara debemos, primero que todo, establecer un marco teórico-metodológico para comprenderlos. Necesitamos sustentar ciertas definiciones, que nos ayuden a conseguir respuestas satisfactorias sobre las interrogantes asociadas a las agrupaciones, líderes y propuestas indígenas, motivaciones y reivindicaciones.

### II.2.1.- Acercamiento conceptual.

Consideramos pertinente, en esta tarea, distinguir conceptos como *etnia*<sup>65</sup>, entendida como un conjunto social que ha gestado una fuerte solidaridad o identidad social y que, en tanto agregado o comunidad autoconsciente, se distingue por un conjunto de creencias, actitudes o valores compartidos que lo diferencian de otros grupos, a través de:

- 1) la denominación común y sentido colectivo de solidaridad,
- 2) creencia en ciertos elementos históricos contrastados y mitológicos,
- 3) referencia simbólica o real acerca de un territorio,
- 4) distintivos culturales compartidos: lengua, religión, folclore, que aportan las bases de una identidad,
- 5) conciencia autoadsriptiva sobre su pertenencia,
- 6) reconocimiento de parte de otros sobre su diferencia (DÍAZ POLANCO, H. 1985:21-27; GARCÍA TRABA, B. 1997:68-69).

Una etnia se estructura o proyecta por medio de ciertos sistemas de organización cultural, costumbres o normas comunes, pautas de conducta, visiones de mundo, lengua y tradición histórica, otorgándole una dinámica particular, propia de una *etnicidad* (DÍAZ POLANCO, 2001:61-62), que facilita o restringe la participación en procesos de integración o exclusión social.

Contamos con que una etnicidad sostiene cierta reflexión de *identidad* que, para el caso de los pueblos indígenas, se asocia a la proyección de una conciencia

---

<sup>65</sup> Destacaremos en cursiva, en esta sección, los conceptos claves que sustentan esta investigación.

étnica y sentido de pertenencia adscrita a un origen común, lengua y territorio compartido con otro (real o imaginario). Constituye la base para la construcción de determinados actos discursivos de comparación, selección y significación de prácticas y representaciones culturales. La identidad colectiva étnica conforma tradiciones históricas, territorializa espacios propios y aporta una temporalización mitológica del pasado (GÓMEZ SUAREZ, A. 2005:20).

La identidad del indígena se articula desde la diferencia y remite a acciones de violencia simbólica, física o estructural que las sociedades indígenas han sufrido como consecuencia del encuentro con el Estado moderno (GUNDERMANN, H. *et al* 2003:56-63) u otros grupos de poder. En dichos procesos han habido tanto luchas de poder y enfrentamiento de intereses, como capacidad de adaptación de los pueblos indígenas (CARAVANTES, 2003: 2). Enmarcada en un permanente proceso de negociación (Ibíd.), consideramos que la identidad procesa tanto coerciones internas del colectivo étnico como presiones de un entorno sociopolítico (LUQUE, E. 1996:130).

La lucha de *poder* en la que se enmarcan muchas de las reivindicaciones de los pueblos indígenas, deja al descubierto la presencia de formas de dominación que traspasan toda la sociedad, sometiendo a un subordinado (los aymaras, en el caso que nos atañe) a un dominante (el Estado y otros), poniendo al poder al servicio de una estructura social<sup>66</sup> (BALANDIER, G. 1976/2004/:105; LUQUE, E. Op. cit.: 60). Tomaremos en cuenta especialmente la acción del *poder político*, presente en todas las sociedades, en tanto estimula el respeto de las reglas que lo justifican, reforzándose bajo la presión de amenazas externas, reales o supuestas, o avalando desigualdades y diferencias en las relaciones sociales (BALANDIER, G. Op. Cit.:106-108).

Consideramos que las disputas de poder actúan, entre otros elementos, sobre la dinámica de negociación de identidad étnica en movimientos y organizaciones indígenas. Los *movimientos* - que desde un punto de vista etnopolítico aspiran a construir (o reconstruir) una identidad colectiva, que les permita mayor presencia frente a los Estados - , fundan un poder local asentado en autoridades propias y en la

---

<sup>66</sup> Vale aquí una sintética definición de estructura social, que entenderemos como la suma total de tipificaciones y pautas recurrentes de interacción establecidas. "La estructura social es un elemento esencial de la realidad de la vida cotidiana. Mis relaciones con otros no se limitan a asociados y contemporáneos. También se refieren a mis antecesores y sucesores, a los que me han precedido y me sucederán en la historia total de mi sociedad". (BERGER, P. y LUCKMANN, T. 1968 (1999): 52).

gestión de la autodeterminación comunitaria, para construir al sujeto indígena como actor político. Esto sería una transformación cualitativa de las comunidades etnoculturales, que pasarían de ser naciones en sí a naciones para sí, tomando conciencia de su realidad y de sus proyectos de futuro (BARTOLOMÉ, M. 1979b:162).

En otro orden de cosas, y siguiendo el modelo de análisis propuesto por Bourdieu, concebimos al área en que movimientos y organizaciones participan con sus reivindicaciones como un *campo*, zona estructurada donde interactúan entre sí y con otros agentes y agencias, creando espacios de fuerza y de lucha, desde condiciones de desigualdad (VAZQUEZ GARCÍA, F. 2002:118 y 125). Un campo actúa como filtro seleccionando, de acuerdo con su propia estructura, tanto acontecimientos de la estructura política como posiciones de las personas dentro de las clases (Ibíd.:129). Desde esa perspectiva, un campo opera en el marco de un territorio determinado, sea una unidad política o el espacio de una comunidad de la misma índole (BALANDIER, G. Op. cit.: 95).

Interesados en aprehender la dinámica de los campos políticos y sus espacios de fuerza, recurriremos al concepto de *habitus* de Bourdieu. Desde éste - sostiene el autor francés- es posible explorar prácticas y representaciones, a partir de las cuales operarían los individuos, (en nuestro caso, los líderes y dirigentes aymaras en Tarapacá) y sus agrupaciones. Los *habitus*, en tanto “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructurantes”, se convierten en “principios generadores y organizadores” de la realidad social (BOURDIEU, P. 1990/1991/:92). Para el caso, se dispone a las organizaciones políticas y sociales aymaras al interior del *espacio social* de relaciones de fuerza y lucha donde participan. Contamos, a su vez, con diversos tipos de capital que operan dentro de los referidos campos de interacción: *capital económico*, transformable en dinero y apto para ser institucionalizado como derechos de propiedad; *capital cultural*, manifiesto como bienes culturales, y *capital social*, red de relaciones de confianza y cooperación cívica que puede mover a un agente social en una comunidad dada (VÁZQUEZ GARCÍA, F. Op. Cit.: 97, 131; DEL CAMPO, E. en ALCÁNTARA SÁEZ, M. et al (Ed.) 2006:209).

Al constatar la posición de poder de los líderes, organizaciones y movimientos aymaras del área septentrional de Chile, debemos reflexionar en torno a las características y operatividad del “diálogo cultural” sostenido por parte de los distintos actores institucionales, ciudadanos y políticos presentes en Arica – Parinacota y

Tarapacá, para proyectar hacia el futuro la problemática de la diversidad cultural en la región. Al respecto, constatamos cómo modelos *multiculturalistas* se oponen a otros *interculturales*; los primeros señalan que los principios hegemónicos del conocimiento, educación, economía política y las nociones de Estado y Gobierno deben ser controlados por el Estado, dejando bajo su cuidado a las personas, los que podrían expresar sus culturas siempre y cuando no pongan en riesgo los principios epistémicos que perfilan una ética estatal (MIGNOLO, W. 2007:137); los segundos, se construirían dentro de un Estado pluricultural, facilitando diálogos diversos para llegar a entendimientos, incorporando distintas cosmologías, éticas y estéticas (Ibíd.:141; PACARÍ, N. Op. cit.: 25). Las organizaciones y líderes indígenas son partícipes de la dinámica que exponemos, en tanto es la propia de una sociedad donde, desde la diferencia cultural, se espera instalar su discurso de respeto de la diferencia y de construcción de interculturalidad.

Más aportes conceptuales nos permiten describir la conformación y transformación de los movimientos y organizaciones del pueblo aymara: creemos relevante reflexionar sobre su *empoderamiento*, en tanto se asume como un proceso a través del cual los indígenas pueden obtener control y acción para superar problemas u obstáculos. El empoderamiento se refiere a la capacidad de acción colectiva que facilita romper con una desigualdad estructural, que dispone a un individuo o grupo, previamente, en una posición de desventaja (UNICEF, en KEMPF, I. 2004:13). Estimamos que ese empoderamiento, para el caso aymara, guarda relación con otros fenómenos, entre los que se cuentan la etnogénesis, la reetnificación, la ciudadanización étnica o la democracia étnica.

La *etnogénesis*, consecuencia directa de la mayor concienciación de la etnicidad en los individuos indígenas, fortalecería el sentido de pertenencia a ciertos grupos de referencia por vínculos de consanguinidad, proximidad territorial, historicidad, relaciones culturales o religiosas. Transformándose en un recurso político, permite a algunos colectivos marginados acabar con el sometimiento político y la exclusión socioeconómica que los ha aquejado históricamente (NOGALES, G. 1991:6; HOPENHAYN, M. et. al. 2006:18). La acción del discurso de la etnicidad se va conformando entonces como un dominio cultural y semántico, que imprime sentidos y reduce la complejidad del fenómeno social, creando categorías que permiten el empoderamiento de los pueblos indígenas, la gestión de capacidades y cuotas de poder locales (GUNDERMANN, H. 2004: 232), fortaleciendo la acción de organizaciones y líderes indígenas. El fortalecimiento de lo étnico se aprecia en la

recuperación de símbolos y tradiciones andinas, en el rescate de ciertos mandamientos morales o en el fortalecimiento de demandas que invocan al derecho internacional, como la exigencia por territorios o recursos naturales “ancestrales”. Asistimos así a una *reetnificación*, en cierta medida invención que rescata elementos del pasado, elegidos y reinterpretados desde una perspectiva actual (VIOLA RECASENS, A. 2001: 416, 418, 432). Friedman (1992:854-855), citado por Viola Recasens (Op. cit.: 436), postula que las agrupaciones hacen una reconstrucción selectiva e instrumental de la tradición andina, que responde a intereses sociales solo posibles de valorar en términos situacionales.

La ciudadanía se ha transformado en un campo para el procesamiento colectivo de nuevos proyectos societales, como la afirmación de la diferencia, la promoción de igualdad y la búsqueda autónoma de sujetos políticos partícipes de una realidad más justa en términos de derechos económicos y sociales (HOPENHAYN, M. et al. Op. cit.: 38). Considerando el concepto de ciudadanía desde su condición diferenciadora, proyectamos un modelo de democracia que atesora mayor participación y representación de los indígenas en la sociedad chilena valorando la *democracia étnica*, en tanto fortalece diversos mecanismos de representación, (por ejemplo, asambleas comunales o la búsqueda de consenso), al momento de la toma de decisiones, en detrimento de votaciones de mayoría (VIOLA RECASENS, A. Op. Cit.:322). Extender ese tipo de ciudadanía supone el desafío de compatibilizar igualdad de oportunidades y respeto de las diferencias, a partir de lo cual validar derechos civiles, políticos, sociales, culturales y económicos, respeto de las identidades sociales y sus diferencias (HOPENHAYN, M. et al. Op. cit.: 50).

Una *ciudadanía étnica* vincula lo cotidiano con diversos niveles y procesos de la política, la economía y las identidades. Los movimientos étnicos participan en distintas esferas de lo político, mediante grados y formas de demandas que conectan lo local con lo nacional, lo material con lo simbólico, la democracia con los derechos territoriales. Esta articulación de expresiones políticas diversas y la simbolización de demandas es, tal vez, lo que hace distintos o nuevos a los movimientos indígenas<sup>67</sup>. Asimismo propone la coexistencia de la diferencia [y] busca una igualdad en la diferencia. Es la noción de una ciudadanía cultural o ciudadanía diferenciada. Plantea el surgimiento de derechos diferenciados (derechos culturales), derechos de representación y propagación de identidades y estilos de vida, por medio de los

---

<sup>67</sup> Fuente: <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/5/23525/notas79-cap2.pdf> (p. 81).

sistemas de información en la arena pública. Dentro de esos derechos diferenciados distingue 3 subgrupos: (1) derecho a la presencia simbólica y la visibilidad (versus marginación) (2) derecho a la propagación de la identidad (versus asimilación) (3) derecho a una representación digna (versus estigmatización). (GÜNDERMANN, H. *et al.* 2003: 29 -33; LARRAIN, J. 2001: 269 y ss.)

## **II.2.2) Aproximación metodológica.**

Este trabajo se realizó en cuatro fases principales: la primera consistió en la *investigación y análisis de fuentes bibliográficas*, contando para esto con un metódico registro y cotejo de antecedentes sobre la prehistoria e historia del pueblo aymara en Tarapacá, obtenidos desde archivos, bibliotecas y centros de investigación de España y Chile<sup>68</sup>.

Desde esos antecedentes, y tomando como base las preguntas de investigación, hipótesis y objetivos, se elaboró una pauta de acción que incorporó los aspectos centrales para la realización de la segunda etapa, la más relevante: *la fase de campo*. Se efectuaron dos estancias de campo (desde marzo a abril de 2007 y entre octubre y noviembre de 2008) en las que se consideraron aspectos como: características del movimiento aymara contemporáneo, sus organizaciones políticas y sociales, diferenciación entre agrupaciones activas e inactivas, liderazgos y dirigentes, condición urbana o rural del territorio donde se encuentren, redes y posibles asociación entre agrupaciones, o características de los discursos indígena e institucional (organismos de gobierno y ONGs).

El centro de análisis de este trabajo ha sido la *dinámica discursiva* y de acción que las organizaciones y movimientos aymaras, políticos y sociales, urbanos o rurales, han tenido en torno con la conformación de una *autoidentificación étnica*, plasmada en la *reentnificación y fortalecimiento de su identidad cultural*. Apreciamos que el proceso de construcción de la identidad indígena en Tarapacá ha tenido espacios de expresión

---

<sup>68</sup> Se consultó documentación en bibliotecas y archivos de la Universidad Complutense de Madrid, (Madrid), Universidad de Barcelona (Barcelona); Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo, (Madrid), Biblioteca Nacional de España (Madrid), Biblioteca Nacional de Chile (Santiago de Chile), de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, (Santiago de Chile), de la Universidad de Tarapacá (Arica), de las Universidades Arturo Prat y Bolivariana (Iquique), del Museo San Miguel de Azapa (Arica), e Instituto IECTA (Iquique). Además se revisaron otras fuentes en portales electrónicos de Internet, detallados en la sección de bibliografía.

en el movimiento étnico y sus organizaciones<sup>69</sup>. Apostamos por distinguir, desde el análisis del discurso de hablantes (entrevistados) y textos (información o bibliografía) una interpretación de los significados que se busca extender en relación con el pueblo aymara en tanto identidad diferenciada y diferenciadora. Se aspiró a comprobar cómo los grupos dominantes han sido capaces de establecer, mantener y legitimar un poder (VAN DIJK, T. 1978:23), y desde qué recursos discursivos ejecutan dicha tarea. Asumimos, a la vez, la necesidad de apreciar los discursos políticos como un instrumento del poder, que legitima un control como instrumento en la construcción de las relaciones de poder en una sociedad (JÄÄR, S. 2001/2003/: 68).

Durante la fase de campo se intentó asistir y participar de la manera menos invasiva posible en las dinámicas de los individuos y agrupaciones aymaras con las que se interactuó para, a partir de eso, intentar comprender la situación sociocultural de los involucrados. El *enfoque de entrada y de estadía* en el territorio tarapaqueño, por medio del cual se recopilaron antecedentes y datos relevantes que se aportaron a esta investigación, fue el propio de la *etnografía tradicional*. Esta propone, siguiendo lo señalado por Barfield, T. (2001:254) y García García, J. L. (2006):

“una descripción sistemática de una cultura contemporánea única por medio de la elaboración de un discurso de los discursos”, que se complementa “con una mirada etnológica, en cuanto se pretende desarrollar explicaciones rigurosas y científicamente fundamentadas de los fenómenos culturales observables”.

Tomamos en cuenta tanto la utilización de *metodologías cuantitativas como cualitativas*. Para la cuantitativa aplicamos *cuestionarios*<sup>70</sup> a personas que participaban en ONGs y municipios, se recopiló información referente al número y distribución de las organizaciones indígenas y ONGs, al *registro documental de iniciativas* implementadas en el mundo rural y acerca del seguimiento de resultados de proyectos concretos en el medio indígena, urbanos o rurales; conseguimos datos cualitativos por

---

<sup>69</sup> Somos conscientes de que estas expresiones trascienden a las organizaciones políticas y sociales (objeto de nuestra labor), y se irradian en toda la sociedad, cuestión que distinguiremos en su momento.

<sup>70</sup> Instrumento indispensable en la investigación social empírica para la obtención de entrevistas estandarizadas, creado desde una serie de preguntas escritas de encuesta o de test que, teniendo en cuenta los hábitos lingüísticos de los encuestados, provienen de las preguntas que se plantea el programa o la investigación (HILLMANN, K. 2001:196). Este instrumento fue utilizado antes de las estancias de campo, aplicado por cientistas sociales del Programa Servicio País, con el objetivo de requerir información que contextualizara las estancias etnográficas de la segunda fase de investigación.

medio de *entrevistas semiestructuradas*<sup>71</sup> a responsables de ONGs y a líderes históricos y contemporáneos de organizaciones indígenas. Efectuamos asimismo *entrevistas en profundidad*<sup>72</sup> a líderes históricos del movimiento aymara, *grupos de discusión*<sup>73</sup> y *observación participante*<sup>74</sup> en reuniones de organizaciones urbanas, o durante las estancias en localidades rurales<sup>75</sup>.

Una vez obtuvimos datos pertinentes y significativos para lograr abordar el núcleo central de nuestra investigación, nos abocamos a la extensa tarea de *revisión de información recolectada* a través de datos de grabaciones, notas y fotografías<sup>76</sup>, que cotejamos, de acuerdo con su pertinencia en relación con nuestros objetivos de trabajo y con los recursos obtenidos preliminarmente en la fase de estudio de fuentes bibliográficas. Las fuentes escritas y las grabaciones se analizaron desde el *análisis crítico del discurso*, para observar y analizar las relaciones de poder, intentando hacer transparentes los aspectos discursivos de las disparidades y desigualdades sociales (VAN DIJK, T. 1999:17-20, 24-25).

En la fase final de nuestra labor hemos contado con nueva información que aportó en el análisis. Gracias a la permanente *recepción de informativos y noticias, desde fuentes de Internet, prensa electrónica o correos informativos*<sup>77</sup> de dirigentes y organizaciones contactados en nuestras estancias de campo, hemos podido constatar permanentemente como marcha la labor de dirigentes y líderes de organizaciones, lo que ha sido de gran ayuda a la hora de obtener respuestas a nuestras preguntas de investigación iniciales.

---

<sup>71</sup> Por medio de las *Entrevistas semiestructuradas* “se busca un ahorro de tiempo y precisión en la información que se busca. Se centra en el estudio de algunos recuerdos puntuales que sea preciso recoger por el objeto mismo de la investigación”. (KRIPPENDORFF, K. 1990).

<sup>72</sup> Se entiende que las *Entrevistas en profundidad* son fruto de “reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los entrevistados (...) dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan en sus propias palabras”. (TAYLOR, S. J. y BOGDAN, R. 1998).

<sup>73</sup> El *grupo de discusión* “equivaldría a una situación discursiva en cuyo proceso este discurso diseminado se reordena para el grupo. Situación de grupo equivale, entonces, a situación discursiva” (SUAREZ ORTEGA, M. 2005:18).

<sup>74</sup> La *Observación participante* “involucra la interacción social entre el investigador y los informantes (...) durante la cual se recogen datos de modo sistemático y no intrusivo”. (TAYLOR, S. J. y BOGDAN, R. 1998).

<sup>75</sup> Un listado con la caracterización de las personas registradas en entrevistas semiestructuradas y en entrevistas en profundidad, en la sección de anexos.

<sup>76</sup> Las estrategias de trabajo de campo para obtener información fueron notas de campo, grabaciones digitales de audio, fotografía digital y videos en baja resolución.

<sup>77</sup> Como se verá más adelante, la información recibida por Internet ha sido de gran ayuda para constatar la dinámica de los procesos de organizaciones y líderes en las regiones de interés en este trabajo.



### II.2.2.1.- Los itinerarios de campo efectuados.

En las estadías de campo en las regiones de Tarapacá y Arica-Parinacota tuvimos la oportunidad de estar en las siguientes localidades<sup>78</sup>:

- 1) *Ciudad de Arica*: zona urbana y la ciudad más septentrional de la Región de Arica-Parinacota. Con importante población inmigrante aymara procedente de poblados altiplánicos y la precordilleranos, en ella contactamos y conversamos con líderes y dirigentes de las organizaciones indígenas urbanas y rurales, tanto de carácter político, social o comunitario. Se entrevistaron asimismo funcionarios de organismos del Estado y de ONGs. Se aplicaron métodos y técnicas cualitativas (observación participante, entrevistas semiestructuradas) y cuantitativas (cuestionarios).
- 2) *Poblado de Camiña*: localidad rural de la precordillera, enclavada en el valle del mismo nombre. En ella se estableció contacto con dirigentes de varias organizaciones sociales y políticas aymaras y con funcionarios de ONGs y del municipio. Se aplicaron métodos y técnicas cualitativas (observación participante, entrevistas semiestructuradas y grupo de discusión) y cuantitativas (cuestionarios).
- 3) *Poblado de Huara*: localidad rural ubicada en pleno desierto de Atacama. Se contactó a líderes y dirigentes aymaras; se realizó observación participante, entrevistas en profundidad, entrevistas semiestructuradas y cuestionarios.
- 4) *Ciudades de Iquique y Pozo Almonte*: dos zonas urbanas de la Región de Tarapacá. Lo mismo que en caso de Arica, cuentan con un significativo número de población migrante. En esas urbes se contactó a líderes y dirigentes andinos, personal de organismos públicos del Estado y de ONGs, empleándose métodos y técnicas cuantitativas (cuestionarios) y cualitativas (observación participante, entrevistas en profundidad, entrevistas semiestructuradas).

---

<sup>78</sup> Un mapa con el detalle de las localidades visitadas en las Regiones de Arica – Parinacota y Tarapacá, en la página 14.

## **CAPÍTULO TERCERO: LOS AYMARAS DE TARAPACÁ ANTES DE SU INCLUSIÓN EN LA REPÚBLICA DE CHILE.**

### **Objetivo del capítulo:**

Describir el origen del pueblo aymara en la región andina, poniendo énfasis especial en las formas de organización y liderazgo que han caracterizado su sociedad desde tiempos prehispánicos hasta nuestros días.

### **III.1 ORIGEN DEL HOMBRE AYMARA EN EL TERRITORIO DEL NORTE DE CHILE.**

La prehistoria en el territorio andino en el que nos concentramos tuvo como protagonistas a distintos actores y diversos grupos humanos, disgregados en un considerable número de unidades étnicas (ALBÓ, X. 1988:23), dispuestas en un espacio social que trascendió las actuales fronteras geopolíticas. Los habitantes de la zona sur de actual Perú, noroeste argentino, altiplano boliviano y norte de Chile se interrelacionaron entre sí desde tiempos muy antiguos (CASTRO, V. y GALLARDO, F.1996:314).

Hace 10.000 años a.C llegaron las primeras familias de grupos cazadores-recolectores a la costa del Océano Pacífico y el altiplano andino. Las primeras evidencias arqueológicas halladas en tierras altas del sector circunpuneño corresponden a los inicios del Holoceno, momento en que un cambio climático alteró totalmente la ecología. La arqueología y la etnohistoria nos alertan sobre la presencia temprana del hombre en Tarapacá desde el 8.000 a.C., momento en el que las familias establecidas en el territorio extendían prácticas trashumantes, a través de las cuales efectuaron una importante colonización de los diferentes territorios del norte de Chile, incluyendo la costa, valles y oasis interiores, valles y quebradas cordilleranas y el altiplano. Los grupos familiares participaban, en la puna seca, de actividades de subsistencia centradas en la caza de aves, roedores y vicuñas, utilizando como viviendas cuevas y aleros rocosos existentes en la zona. En el área baja de los valles cercanos a la costa, las agrupaciones humanas vivían de la recolección de frutos de árboles como el tamarugo, algarrobo y raíces de totora, además del consumo de

productos procedentes del mar, especialmente a partir del 4000 a.C. Entre los 6000 y 1000 a.C. los cazadores debieron modificar sus estrategias de supervivencia, debido al aumento de la aridez en las praderas andinas, fortaleciendo su capacidad en explotación multi-ecológica. A causa de las presiones del medio ambiente, se instalaron en enclaves de refugio que poseían suficientes recursos para sobrevivir, que complementaron con otros diseminados, menos productivos (CASTRO, V. y GALLARDO, F. Op. Cit.:315 y 317; VENEGAS 1998, citado por ARÁNGUIZ, G. 2004:130; MIDEPLAN, 2003c:20; SANTORO, C. y STANDEN, V. 2001:26-28).

Varios autores (NUÑEZ, P. 1975; NUÑEZ, L. 1970; DAUELSBERG, P. 1963; VAN KESSEL, J. 1980/2003/:95) han estimado, desde una perspectiva arqueológica, la existencia de cuatro fases culturales en la zona norte de Chile: *Pre-tiwanaku*, o bien período *agro-alfarero temprano* (más o menos desde el siglo V. a.C al VII d. C); *Tiwanaku* (siglos VII al XI d. C); *Post-tiwanaku o agroalfarero tardío* (siglos XI al XIV) y *fase incaica* (desde el año 1465). Refiriéndose a las estructuras sociales precoloniales, Juan Van Kessel estima que durante el periodo preagroalfarero, alrededor del 7.000 a. C., variados grupos de cazadores errantes recorrían el área que se extiende actualmente entre Arica y el noroeste de Argentina (Ibíd.:93). Postula que aquellos poblaron la región alta de la zona tarapaqueña entre precordillera y cordillera, al menos desde el séptimo al cuarto milenio a.C., en un alcance territorial que se extendió hasta la costa, conformando microeconomías de pequeños grupos humanos tribales con formas de organización social y política desconocidas (Ibíd.: 94<sup>79</sup>).

A partir del 4100 a.C., la caza de animales grandes empezó a ser cada vez más escasa, coincidiendo con el final del *optimum climático*, e incidiendo en la modificación en la dieta de la población, que empezó a verse complementada con productos de la caza marina, moluscos y especies vegetales (Ibíd.). Un grupo étnico alcanzó mayor especialización al respecto, los *changos*, llamados "camanchacas", posiblemente descendientes de los antiguos cazadores-recolectores, especializándose en la pesca de recursos marinos (LLAGOSTERA, A. 1977 y BIRD, 1944, citados por VAN KESSEL, J. Op. Cit.:95). Durante aquel período se generaron relaciones de intercambio económico entre los agricultores de las sierras y los aymaras del período agro-alfarero, proceso que incentivó el salto desde la vida aldeana hasta la

---

<sup>79</sup> Citando el trabajo de NUÑEZ, P. 1975, quien señalaba que en el área estudiada habitaba una "comunidad de la sociedad de cazadores paleo-india del área meridional andina, ubicada en el sector marginal del altiplano boliviano-chileno" (...) "su ubicación en el tiempo debería estar en un período anterior al optimum climaticum (6600 años antes de nuestra era)".

concentración en grandes núcleos urbanos ceremoniales (Ibíd.; LUMBRERAS, L. 1971:58).

Entre los siglos V al III a.C. se inició la sedentarización de la población, consecuencia directa del mejoramiento en las capacidades de producción agrícola, aumentando los cultivos de maíz, zapallos, porotos<sup>80</sup> o quinua<sup>81</sup>, alcanzándose altos grados de especialización económica, según la disposición de cada nicho ecológico dispuesto en el territorio (LUMBRERAS, L. 1970; NUÑEZ, L. 1974:140). En la primera etapa Pre-Tiwanaku, la característica más llamativa de la cultura y economía de los grupos humanos constituyó su alta capacidad de adaptación a tantos y diversos niveles ecológicos y su explotación simultánea, de acuerdo con el ritmo de las estaciones. Por aquella misma época florecen técnicas en cerámica y metalurgia, que se complementan con las ya existentes en piedra y tejido (VAN KESSEL, J. Op. cit.:96). Desde el primer milenio antes de Cristo se genera una estrategia multiétnica que completa económicamente la región altiplánica con los valles costeros, fortaleciendo una tradición productiva, agrícola y ganadera, circunscrita al lago Titicaca (MUÑOZ, I. 1987:108-109).

La aparición de la agricultura, la domesticación de animales (camélidos) y el desarrollo tecnológico incidió en el fortalecimiento de las poblaciones habitantes del antiguo Tarapacá, impulsando una influencia homogeneizadora extendida desde el altiplano hasta los valles bajos del territorio (Ibíd.:111), introduciendo diversos tipos de cultos o ritos y demostrando la existencia de una organización social con actores diferenciados en las poblaciones aldeanas (MUÑOZ, I. 1996:120-121).

Alrededor de 1100 años atrás se empezaron a organizar las primeras poblaciones aymaras en torno al lago Titicaca (LUMBRERAS, 1974, citado por HURTADO, J. 1986:14-15). Hacia la costa, en épocas cercanas al año 500. d. C., se había gestado exitosamente la producción agrícola en los valles adyacentes a la costa del Océano Pacífico. De este modo, pequeñas villas y caseríos se fueron robusteciendo como aldeas, instaurando las bases de una economía agrícola que se complementó con los recursos del mar (CHACAMA, J. 2001:52). Los primeros

---

<sup>80</sup> Zapallos: calabazas; porotos: judías americanas.

<sup>81</sup> La quinua o quinoa se cultiva en todos los Andes desde hace más de 7000 años. Constituye un alimento de gran calidad para la nutrición humana basado en proteínas del reino vegetal. Posee una alta capacidad de adaptación agroecológica (MUJICA, A. y JACOBSEN, S.2006:449-450). En el norte de Chile se cultivaba con gran intensidad en el área de Islluga, al interior de Iquique, en condiciones y variedades muy similares a las del altiplano boliviano (TAPIA, M. 1979:19).

agricultores tarapaqueños se ubicaron con especial énfasis en el valle de Azapa<sup>82</sup> (CASTRO, V y GALLARDO, F. Op. cit.:320). Ya en ese momento se hacía notar la influencia de uno de los primeros centros de poder (“reino” o “imperio” andino, desde una terminología europea) más importantes del período precolonial, cuya sede central estuvo a orillas del lago Titicaca: *Tiwanaku*. Conformó un amplio foco político y ceremonial extendido en una extensa zona de los Andes, capaz de controlar el territorio, mediante una intrincada red de centros administrativos, ya sea por medio de colonias dependientes de esos centros instaladas en otros nichos ecológicos, o bien gracias al intercambio de bienes económicos organizados mediante redes de caravanas (MUJICA, E. 1996:83; CHACAMA, J. Op. cit.: 53). Tiwanaku implementó una estrategia de coloniaje en la que, bien incorporó población como enclaves de población altiplánica, bien estableció, en otros casos, verdaderas provincias (BERENGUER, J. 1998:20).

Contamos con que en Tarapacá los asentamientos ubicados en la costa, valles precordilleranos y zona altiplánica poseían características de dispersión, comunicación y dependencia propias del sistema organizacional de señoríos. En el área de los valles occidentales del territorio de Tarapacá y Arica dos grupos humanos destacaron en el uso de los espacios ocupaciones entre los años 500 a 1000 d.C.: los *Cabuza* y los *Maytas-Chiribaya*, constituyéndose en los colectivos locales con mayor influencia tiwanacota. Los primeros, originarios de la zona altiplánica, utilizaron terrenos de los valles como zonas productivas, perpetuando contactos de carácter ideológico y económico con grupos humanos altiplánicos; los segundos, por el contrario, provenientes de una raíz local, distribuían sus asentamientos en los valles de Azapa y Lluta<sup>83</sup> del actual Chile, y Caplina e Ilo del Perú contemporáneo<sup>84</sup> (CHACAMA, J. Op. cit.:57). Utilizando espacios domésticos comunes, Cabuza y Maytas tenían una economía basada en la explotación agrícola de los valles en los que producían maíz, ají y otros productos, complementados con una dieta basada en recursos marinos (Ibíd.:58). Podemos plantear que a fines del año 1000 a.C. la influencia de Tiwanaku en la zona de los valles tarapaqueños estuvo ampliamente difundida (Ibíd.: 62).

---

<sup>82</sup> Valle transversal que atraviesa de Oeste a Este desde la costa del Océano Pacífico y se extiende hacia la precordillera y altiplanicie. Ver foto de un ejemplo de valle transversal en el anexo segundo de esta investigación.

<sup>83</sup> Al igual que en el caso del de Azapa, constituye otro valle transversal, paralelo al anterior, e inmediatamente al norte.

<sup>84</sup> Caplina e Ilo, en la zona meridional de ese país.

Por las mismas fechas, los pueblos del desierto tarapaqueño instalados en la zona meridional de los Andes controlaban exitosamente las zonas productivas. Eran capaces de utilizar adecuadamente recursos marinos, cultivar la tierra por medio de sistemas de irrigación en los valles costeros, regar las tierras altas en precordillera y alturas superiores a través de sistemas de andenerías irrigados por canales de transporte de agua. Fueron capaces de crear, a su vez, redes de caminos y senderos que comunicaban el desierto de norte a sur y de cordillera al mar, incorporando pequeñas aldeas donde habitaban grupos de pocas familias. Este colectivo ha sido denominado *Cultura Arica* (SANTORO, C. *et al.* Op. cit.:66).

Por ese período pre-colonial, factores de carácter climático alteraron el poder e influencia de Tiwanaku en los valles occidentales del área meridional andina, incentivando la aparición de reinos y cacicazgos. A su vez, las relaciones de intercambio con la altiplanicie se debilitaron, instituyéndose una economía local mixta (agrícola- costera o agrícola – marítima), que utilizó conocimientos tecnológicos y formas de organización social previas para su funcionamiento. Cada aldea estaba regentada por un cacique o señor principal, líder local de prestigio que concitaba gran respeto social (Ibíd.:67-71). La cultura Arica organizó y controló los espacios productivos y la organización social, cultural y política. Además de la implementación de aventajadas obras de transporte hidráulico que permitieron una buena producción agrícola, se instalaron por el territorio una serie de poblados en valles y quebradas de la sierra occidental, emplazamientos de difícil acceso que sirvieron como puntos estratégicos. Esos sitios, conocidos como fortalezas defensivas de nombre *pukara*, fueron emplazadas con el objeto de limitar la presión demográfica de las poblaciones altiplánicas (HIDALGO, J. 1996:169).

Las primeras poblaciones aymaras en la zona del lago Titicaca empezaron a organizarse hace aproximadamente 1100 años atrás (LUMBRERAS, 1974 citado por HURTADO, J. 1986:15). Área pluriétnica donde convivían diversas lenguas, desde el Siglo XI, con el declive de Tiwanaku, reúne en ese territorio grandes reinos de habla aymara y puquina de los cuales podemos destacar a los *Lupacas*, *Carangas* o *Pacajes*. El primero de éstos tenía sus asentamientos en la cordillera, al occidente del lago Titicaca, el *Taypi Qala*, en el centro simbólico del altiplano (MURRA, J. 1988:53). Los señoríos aymaras mantuvieron contacto con los habitantes occidentales de los Andes, en la zona de sierra y costa, instalando sus colonias entre ellos (HIDALGO, J. Op. cit.).

El mundo aymara prehispánico no puede ser apartado del resto del “andino” pues, junto con las demás etnias, formaba parte de un total relativamente articulado en el centro del área andina (ALBÓ, X. Op. cit.:26). En torno al siglo XII d.C., tras el colapso del imperio de Tiwanaku, la sociedad aymara estaba constituida por varios señoríos independientes, cuyos integrantes eran agricultores, pastores y pescadores (GREBE 1998, citada por ARÁNGUIZ, G. 2004: 128; VAN KESSEL, J. Op. cit.:97). Lupacas, Carangas y Lípez conformaron los reinos aymaras preincaicos que mejor desarrollaron el sistema económico de la explotación vertical complementaria hasta su nivel más avanzado, incidiendo en el sector meridional de los Andes. Los Lupaca se instalaron al sur del Titicaca, los Carangas a la altura de Arica; los Lípez, con su presión demográfica, en las pendientes occidentales de la cordillera y por la Quebrada de Tarapacá hasta la costa, constituyendo el centro del sistema sociopolítico-económico local. (VAN KESSEL, J. 1980/2003/:98 (citando a MURRA 1975); 101 y 103).

### **III.2. INFLUENCIA DE LOS INCAS EN EL ÁREA MERIDIONAL ANDINA.**

El inca Pachacutec inició la conquista del Kollasuyu (zona meridional del imperio) en torno al siglo XV d. C (HIDALGO, J. 2001:15). Por aquel tiempo su expansión alcanzó zonas de la región de Tarapacá, conquistando los reinos aymaras altiplánicos que se emplazaban en las cabeceras y valles altos del territorio. Su sucesor Tupac Inca Yupanqui finaliza la conquista de los reinos aymaras ampliando su influencia por el noreste argentino y en Chile hacia el sur (ALDUNATE, C. 2001:19) por una extensión de 50 años aproximadamente (ROWE, 1947, citado por VAN KESSEL, J. 1980/2003/:107). La subordinación y dominación de los señoríos aymaras al Tawantinsuyu, mediante una adecuada distribución de la fuerza de trabajo, impulsó modificaciones en la sociedad local (MURRA, J. Op. Cit.:55). En la zona de Tarapacá la expansión económica incaica aprovechó los sistemas económicos de verticalidad y control e intercambio este – oeste preexistentes y utilizados por los reinos aymaras (VAN KESSEL, J. Op. cit.: 112). Los incas incorporaron un administrador imperial, encargado de controlar toda una provincia, quien recibía mucho poder administrativo, militar y judicial (Ibíd.).

Los incas ocuparon Tarapacá interesados en la utilización de recursos marinos como el guano y el pescado seco del área de Arica, emplazándose en sectores productivos de los valles de Azapa, Lluta y Camarones. A su vez, controlaban las cabeceras de los valles transversales edificando emplazamientos en el área de la

sierra ariqueña, zona de importancia ganadera en tanto contaba con la presencia de camélidos como llamas o alpacas, imprescindibles en las actividades caravaneras o para la producción textil local (ALDUNATE, C. Op. cit.: 23, 25).

En cuanto a los sistemas de trabajo, el Inka implementó el sistema de *mitas*, para optimizar la producción de bienes y labores colectivas, por medio de las cuales obtenían tributos locales desde los habitantes de la región. El sistema era administrado por funcionarios que aprovechaban los antiguos modelos de reciprocidad y redistribución andina, incorporando al “Inka” en la cúspide de una escala de lealtades y subordinación que ya tenían los pueblos aymaras altiplánicos (Ibíd.:26). La incidencia de los incas en la zona del norte del Chile actual influyó en la presencia de un permanente movimiento de personas, caravanas y mensajeros (chasquis) en todo el territorio. Para esto construyeron una serie de caminos que atravesaban de norte a sur por toda la sierra, extendiéndose por los valles y oasis de Tarapacá y más hacia el sur (VAN KESSEL, J. Op. cit.: 107). A su vez, establecieron obras de regadío, terrazas de cultivo y fortalecieron tecnología en actividades de minería y metalurgia (Ibíd.:108).

La administración económica implementada por el imperio inca consistía en la distribución de las fuerzas de trabajo: 1) de acuerdo con las necesidades de subsistencia de cada familia, ayllu<sup>85</sup> y comunidad (marka), 2) en conformidad con las exigencias de la hacienda, preservando el sistema burocrático, militar o religioso, yanaconas y reservas acumuladas para años de cosechas escasas. El trabajo desempeñado por caciques, locales o regionales, era concebido dentro del marco de relaciones de parentesco, de acuerdo con principios de reciprocidad y ayuda mutua, que otorgaba prestigio al sistema social, asegurando su cohesión (Ibíd.:108-108).

El principio de organización socio política aymara en la zona de Tarapacá estaba basado en la “doble bipartición”: dos sayas, divididos cada uno en ayllus de pastores (en el área cordillerana), y ayllus de agricultores (en los valles). El primero, *arajsaya*, o parte de “arriba”, se complementaba con *manqhasaya*, o sección de “abajo”, como hombre o mujer, dos elementos opuestos, complementarios en equilibrio tenso, disposición que reflejaba la concepción de las familias nucleares y extensas, conformando un paradigma básico de la cosmovisión andina, destacado en todos los rituales o en actividades comunitarias como el *ayni*<sup>86</sup>, o diferentes tipos de costumbres

---

<sup>85</sup> Sobre el concepto de Ayllu, ver cita 16.

<sup>86</sup> Ayni: Intercambio recíproco de trabajo, bienes o servicios iguales o equivalentes entre unidades domésticas (ALBÓ, X. 1988:587; VIOLA RECASENS, 2001:445).



(Ibíd. 114-115; PLATT, T. 1976:15, citado por Ibíd.:115). Esa disposición del territorio se aprecia en la constitución de los ayllus en algunas áreas de Tarapacá, siendo “principales” o “centrales”, efecto de la presencia administrativa incaica en la región.

La presencia inka y su historia no fue sino la continuación de la influencia de múltiples tradiciones en las tierras altas del actual norte de Chile, situación que se vio abruptamente interrumpida por la invasión colonial europea.

### **III.3. LA PRESENCIA COLONIAL EN TARAPACÁ<sup>87</sup>.**

La incorporación del mundo colonial vía la conquista del andino prehispánico, supuso una ruptura y crisis en la sociedad aymara, debido a la imposición y superposición de la administración española. Van Kessel describe esta situación señalando que:

"(...) el traumatismo de la conquista consiste en el shock psicológico que fue causado por la venida de los conquistadores, derrota de los dioses autóctonos y la desintegración de las instituciones sociales fundamentales a consecuencia de la reorganización administrativa, económica y social llevada a efecto por el poder colonizador. De las estructuras tradicionales quedaron solamente elementos incoherentes pero la comunidad autónoma se desintegró progresivamente desde la cumbre hasta la base, hasta alcanzar un estado de completo desmoronamiento y parcelación, como efecto de la dominación violenta del sistema político y cultural español. Los efectos más negativos de la conquista y colonización fueron: la caída demográfica, la desintegración económica y el desmoronamiento social de la sociedad autónoma (...)" (VAN KESSEL, J. Op. cit.: 121).

El ayllu constituía la base del sistema organizativo andino prehispánico. Los españoles procedieron a dividir las tierras por pueblos, haciendo primar el concepto de divisiones menores sobre áreas de más extensión. Esas medidas hicieron que se postergaran a un segundo plano la presencia de macroetnias, contribuyendo a la creación de fronteras imprecisas (ROSTWOROWSKI, M. 2005:181). La cosmovisión andina, en esa circunstancia, se refugió en un sistema de sincretismo valórico y religioso, adquiriendo ciertos elementos del catolicismo e incorporándolos en sus creencias. Los siglos de “extirpación de idolatrías”, como se denominó al proceso que pretendió eliminar formas y creencias tradicionales andinas, fueron construyendo una nueva vida colonial, que dejó apartados – aunque no eliminó por completo – aspectos

---

<sup>87</sup> Este Tarapacá colonial era un área geográfica situada desde Pisagua al río Loa en Atacama, conocida en el siglo XVI como Colesuyu, distinta a los cuatro suyus tradicionales. Comprendía la región de Camana, Moquehua, Carata, Arica y Tarapacá. (ROSTWOROWSKY, M. 1986: 127, citando RAH Madrid, documento 9, 4666 folio 6R. Obispos del Cuzco del año 1584. *Memorias de las iglesias, curatos, doctrinas y ministerios*).

principales de la vida comunitaria como el control de los pisos ecológicos, el cuidado del agua en el árido espacio de los valles transversales occidentales, o la explotación de los recursos naturales (PEACE, F. 1992:173). En la zona de Tarapacá y Arica la colonia instaló el Corregimiento de Arica, surgiendo las encomiendas y nuevas mitas de trabajo<sup>88</sup>, que sometieron a la población indígena de un espacio de vinculaciones multiétnicas habitado por poblaciones locales y altiplánicas a la tributación hacia el Estado, financiando con sus impuestos, la burocracia colonial (BENGOA, J. 2004:131; HIDALGO, J. 1996:167). Los aymaras dispuestos en el norte de Chile, en la zona entre Arica y Tarapacá, ha sido estimados – en base de títulos tempranos de encomiendas - entre unos 5000 aymaras y 600 o 700 changos, hacia el año 1540, dispuestos en diferentes señoríos y cacicazgos (HIDALGO, J. 2004:42). El propio Hidalgo estima que la población total indígena por la zona a mediados de ese siglo, incluyendo etnias como la Caraga, Lupaca o Pacaje, ascendía a unos 35000 habitantes (HIDALGO, J. Ibíd.:481-482).

Al interior de la precordillera, en el sector alto de Tarapacá, es posible comprobar la presencia de marcas aymaras tradicionales, de carácter étnico patrilineal, distribuidas como colectivos socio-políticos en los que los habitantes participaban tanto de actividades de complementariedad y reciprocidad, como de tributaciones hacia el corregimiento colonial. Las marcas más importantes que podemos destacar han sido las integradas por los ejes Isluga - Camiña, Cariquima – Tarapacá, Mamiña - Pica Guallatire – Parinacota y Cosapilla – Tacora<sup>89</sup>. Durante los siglos XVI y XVII se apreciaba una relativa flexibilidad en el acceso a los territorios altiplánicos (GREBE, M. 1998, citada por ARÁNGUIZ, G. 2004:131; GONZALEZ, H. 1995:68).

Con el tiempo, surgen en el territorio los denominados “amparos de tierras”, instrumento legal que oficializaba la posesión de las tierras. Oficiales y funcionarios judiciales entregaban, por medio de esos recursos, el dominio de ciertas áreas de vegas y bofedales a familias emparentadas, que permitían el uso exclusivo de tierras garantizado por el orden colonial, cuestión en la que se incluían indígenas que debían realizar el pago de los tributos que les correspondían (DE RAMÓN, A. 1997:68). Estas

---

<sup>88</sup> Este tributo laboral de la Colonia afectaba a todos los indios de las comunidades entre 18 y 50 años, ocupándolos durante dos o tres meses al año, o en otros casos, cada cinco o seis años por 12 meses. Los mitayos de Arica y Tarapacá eran ocupados en su mayoría en los transportes entre Arica y Potosí (VAN KESSEL, J. 1980/2003: 138 - 139).

<sup>89</sup> Ver mapa geográfico de la página 14.

medidas sientan las bases de la formación de la propiedad actual (DÍAZ ARAYA, A. 2004:71).

A mediados del siglo XVI se instaura la institución de la encomienda en el área meridional del territorio del Colesuyo. Entre 1538 y 1548 son asignadas encomiendas a Pedro Pizarro, primo del conquistador Francisco Pizarro (1538), por un total de 500 indios; dos años más tarde a este mismo y a Hernando de Torres, por 1400 indios, y a Lucas Martínez de Vegazo, adjudicándoles a este último los indígenas que vivían en Arequipa y Tarapacá, además de los valles de Lluta y Azapa<sup>90</sup>. Por conflictos internos en el virreinato del Perú Martínez Vegazo pierde su encomienda a favor de Jerónimo de Villegas, quien al fallecer devuelve el beneficio al primero (HIDALGO, J. Op. Cit.:163, 165, 167). Entre 1570 y 1575 se estableció el tributo que debían pagar los indios incluidos en las encomiendas.

Las reformas del virrey Toledo en el siglo XVI establecen la primera organización administrativa de Tarapacá. El Corregimiento de Arica fue creado en el año 1565 a orden del gobernador del Perú, Lope García de Castro, e incluía reducciones indígenas en sus tierras altas, en tanto en las bajas y oasis de Pica, Tarapacá, bajo Camiña, Codpa, Azapa y Lluta, desde los 2000 a 2500 metros sobre el nivel del mar, pequeñas haciendas españolas. Limitaba al norte con los corregimientos de Ubina y Arequipa, al sur con los de Lípez y Atacama y al este con los corregimientos de Chucuito, Parajes y Carangas. En su costa, la ciudad de San Marcos de Arica (actual Arica, fundada en 1546), constituía el puerto y área urbana más importante (VILLALOBOS, S. 1979:18-20; GUNDERMANN 2001: 98-107).

En el siglo XVI recursos tradicionales de la producción andina como el maíz, ganado, algodón, pescado y actividades mineras fueron reorientados desde la perspectiva económico-productiva propia de los conquistadores, quienes impusieron su lógica territorial a la indígena precedente. La economía colonial en Tarapacá perseguía la producción de riqueza en forma de oro y plata, fácilmente exportable a Europa. La minería argentífera de Potosí constituía la principal actividad en la zona del Alto Perú en la segunda mitad del siglo. Para eso se utilizaron las rutas propias de

---

<sup>90</sup> Dicha encomienda, denominada “de Tarapacá”, iba desde Moquehua al río Loa, midiendo casi 700 km de norte a sur, exceptuando Tacna y la Quebrada de Codpa, expirando en 1625. Tres años más tarde, en 1628 Felipe IV crea la encomienda sobre indios de Tarapacá y Sibaya, a favor de los condes de Monterrey. Se extendía del 19º grado latitud sur, en la quebrada de Camarones, hasta 20º 40' latitud sur, vale decir, el río Loa y de la costa a la cordillera (VAN KESSEL, J. 1980/2003:122-123, citando a Tomás Guevara. *Chile prehispánico*. Santiago 1925).

tráfico de los indígenas y los ambientes costeros, valles y quebradas (VAN KESSEL, J. Op. cit.:134). Algunas áreas de Tarapacá concentraron la actividad económica: Pica, el poblado de Tarapacá y la zona del litoral<sup>91</sup>. Con el paso de los años la economía española en la zona alcanzó un mayor rendimiento, volcándose en la producción de pescados, guano, ají, vinos y licores, aceites y azúcar, recursos demandados desde el área alta de Potosí o por la propia ciudad de Arica (ODONE, C. 1995:63). Esa condición implicó modificaciones en los modos de trabajo indígena, empezando a utilizarse mano de obra individual en actividades productivas, o en el transporte de recursos y manufacturas (HIDALGO, J y DÍAZ, V. 1985:91).

Hasta mediados del siglo XVII las propiedades españolas instaladas en Tarapacá estuvieron en su gran mayoría en los valles bajos y piemontanos del desierto, a una altura no mayor de 2000 metros sobre el nivel de mar. No existían asentamientos en áreas más altas, puesto que por factores climáticos la producción de recursos agrícolas de interés español no se daba en cotas mayores (MIDEPLAN 2003c:22). Los desplazamientos de población indígena por el territorio favorecieron la superposición de “mapas territoriales” colonial e indígena: el primero, definió desde lo español un ordenamiento territorial en términos administrativos, eclesiásticos y económicos; el segundo organizó diferentes prácticas de distribución y circulación de los habitantes, gestando un espacio heterogéneo y discontinuo, con poblaciones indígenas dinámicas y móviles asociadas a diversas zonas productivas. Eso implicó la existencia de un “mapa multicultural” de etnias, integrado por Carangas, Pacajes, Quillacas, Uros, Lípez, Atacamas o Camanchacas, cuestión que se mantuvo hasta comienzos del siglo XVIII, facilitando estrategias de distribución y circulación espacial y favoreciendo a determinados ambientes y localidades (ODONE, C. Op. Cit.:59, 61-63).

Durante el mismo siglo XVII se endurece un proceso de adoctrinamiento religioso, en el que la administración de la iglesia católica en Arica y Tarapacá inicia un mayor control de los territorios, puesto que existe más preocupación por las “idolatrías” indígenas y sobre los métodos para debilitarlas (MIDEPLAN 2003:c Op. Cit.).

“En algunos pueblos de yndios halle muchos sepulcros, o guacas antiguas con cuya occassion se conservaban entre esta gente bárbara algunas supersticiones de la gentilidad y ydolatría y para quitarles delante de los ojos estas memorias que serían más de tres mil, los hise derrivar todos a

---

<sup>91</sup> La ubicación geográfica de los pueblos de Tarapacá y Pica puede apreciarse en la figura 2, mapa de la página 14.

mi costa y e borrado otros rostros de ydolatrías que se an descubierto, sea para gloria de Dios y bien destas plantas nuevas en la fe<sup>92</sup>”

Una serie de abusos contra los indígenas se hicieron manifiestos por aquellos años, cometidos tanto por sacerdotes como por corregidores. Hidalgo *et al* (Op cit.:80) presenta el siguiente testimonio de una carta denuncia en contra de un sacerdote, resuelta por la Real Audiencia y por el obispo de Arequipa:

“(…) y como no tiene sino sinodo aquella doctrina ha tomado a los indios las mejores tierras del valle y sembrándolas para si en que ha hecho una muy gran sementera lo qual ha hecho con mano poderosa de Padre y contra su voluntad. Les apremia a que la beneficien sin pagarles cosa alguna trayendo muchachos y muchachas de todos los pueblos que estan apartados mas de diez leguas para que la riegan (sic) y guarden y guaneen las dichas chacras por lo qual no pueden acudir a las de sus padres los quales viendose apurados y afligidos sean huydo muchos dellos por no tener tierras en que sembrar, ni las que han sembrado ni tienen quien las beneficie por averles quitado sus hijos y el agua que ay poca en el dicho valle y asi no tienen caciquez de quien cobrar la tasa (…) y todo esto digno de remedio mandando Vuestra Alteza quitar al dicho Padre y se les den a los indios los frutos de las dichas chacras”.

A inicios del siglo XVIII tuvo auge el descubrimiento de mineral de Huantajaya (1712) que extendió su producción argentífera durante todo el siglo, hasta 1792, cuando decae en rendimiento. Debido a la presencia de la minería de la plata la economía de las aldeas indígenas, especialmente en los valles bajos, se vio reducida (VAN KESSEL, J. Op. Cit.: 139-143).

En 1767 se creó la provincia de Tarapacá, cuyo primer corregidor o gobernador subdelegado que fue don Antonio O'Brien. Disponía de 4 repartimientos que coincidían con las doctrinas de Pica, Tarapacá, Sibaya y Camiña<sup>93</sup>, limitado al norte con Camarones<sup>94</sup> y al sur con el río Loa<sup>95</sup> "el gobernador de las comunidades autóctonas, durante el periodo colonial era designado por los comuneros o por el consejo de ancianos de la comunidad" (VAN KESSEL, J. 1980/2003:124).

Los indios originarios seguían siendo perseguidos injustamente por todo tipo de funcionarios, principalmente los corregidores, a mediados del siglo XVIII. No existía

---

<sup>92</sup> (“El obispo de Arequipa da cuenta a su Magestad de la visita efectuada al Partido de la Costa de Arica en 1636”, citado por HIDALGO, J. y DÍAZ, V. Op. cit.:83).

<sup>93</sup> Sibaya y Camiña, localidades de la zona precordillerana y andina de Tarapacá. (Ver mapa en la figura 2, página 14).

<sup>94</sup> Camarones, valle transversal tarapaqueño.

<sup>95</sup> El río Loa atraviesa todo el desierto de Atacama desde la altiplanicie, y desemboca en el Océano Pacífico unos 130 kilómetros al sur de la actual ciudad de Iquique.

correspondencia entre el espíritu de las leyes y la realidad, entre la intención real y la de los funcionarios. El siguiente escrito muestra un ejemplo de abuso en contra de los indígenas cometido por españoles, puntualmente un caso de un corregidor y sus tenientes:

“(…) siendo assi que a los miserables yndios por su trabajo, solamente les pagan los españoles dos Reales cada día con cargo de satisfacer desde miserable jornal las averías que por sus descuydos suelen suceder, las quales ordinariamente pagan a precios muy subidos como se los quieren tassar los mismos españoles dueños de las mercaderías esta especie de tributo parece que constituye a los yndios en cierta manera esclavos del corregidor y sus tenientes llebandoles el jornal que corresponde a su trabajo personal y alquilandolos para ello y por que el provecho crezca los trabajan de manera que aun no an acabado un viaje los yndios quando ya los tienen señalados para otro y con esta demasia se apuran y se mueren (...)”<sup>96</sup>

Los corregidores y sus tenientes se encargaban de expropiar las tierras que por acuerdo correspondían a los tributarios indígenas, otorgándoselas a los dueños de haciendas españoles para que las administraran, en una maniobra en la cual se incluía a los indios como mano de obra que recogía como pago de su salario en muchas ocasiones vino o licores, recibiendo los hacendados, por su parte, íntegramente el fruto de la producción y del trabajo indígena sin pagar diezmo (HIDALGO, J. 2000:52).

Hacia 1770 se estaba incubando el germen de la rebelión indígena no sólo contra los malos funcionarios, sino también contra todo orden político, moral y religioso, que ya no ofrecía ninguna seguridad a los naturales (HIDALGO, J. 2004: 275). Durante la segunda mitad del siglo XVIII se producen una serie de rebeliones en las sierras del Perú y Alto Perú, motivadas por el sistema de repartimiento forzoso legalizado para Perú por la real cédula del 15 de junio de 1751 (HIDALGO, J. 1986), instituida para romper con la autosuficiencia de los productores campesinos. Dicho mecanismo tenía como interés:

“(…) autorizar a los corregidores de indios en el virreinato del Perú para obligar a los indígenas de sus respectivos distritos a comprar ‘todo tipo de mercancías’ y a exigir el pago de las mismas utilizando los recursos policiales y judiciales a su disposición” (MIDEPLAN 2003c:23).

---

<sup>96</sup> (“Carta del Obispo de Arequipa sobre los abusos cometidos por los corregidores de Arica con los indios”. 31 de mayo de 1637. Citado por HIDALGO, J. y DÍAZ, V. Op. cit.:92).

La real cédula justificaba esa disposición legal, indicando que “era notoria la desidia, flojedad y pereza de aquellos naturales a todo género de trabajo, por ser inclinados a la ociosidad, embriaguez y otros vicios” (Ibíd.).

En noviembre de 1780 José Gabriel Condorcanqui, cacique de provincia que se autodeclaró descendiente de los Inkas y poseedor del apellido Tupac Amaru, encabezó una rebelión que se expandió por todo el Estado colonial del virreinato del Perú, en los territorios que actualmente corresponden al sur peruano, boliviano, norte de Chile y norte de Argentina. Instigada para hacer frente a medidas como el reparto forzoso de mercaderías, el aumento de las tasas de impuestos promulgado por las reformas borbónicas, y el abuso de los corregidores y otros sectores coloniales hacia los indígenas (GONZÁLEZ, H. 2002:10). Inspiradas en un carácter mesiánico, la rebelión proclamó el “retorno del Inka”, quien volvía a entregar un nuevo orden al Estado, partiendo desde la figura de Tupac Amaru. La rebelión de 1780 fue acompañada posteriormente por otra en los pueblos altos de Arica y Tarapacá, desde enero de 1781 en adelante (HIDALGO, J. 2004:259-270).

Los Altos de Arica en la época de la rebelión de 1781 comprendían 17 pueblos, liderados por el cacique Cañipa, que residía en el pueblo de Codpa<sup>97</sup>. El cacique, al negarse a participar de la rebelión indígena, fue degollado. Otras autoridades indígenas, en Livilcar y Socoroma<sup>98</sup>, corrieron la misma suerte (HIDALGO, J. 2004: 261).

La segunda fase de la rebelión se desarrolló a fines de marzo y comienzos de abril de 1781, extendiéndose por cada zona de la región de una manera diferente. En Camiña, la principal demanda en esta rebelión fue la recuperación de tierras apropiadas por los españoles, exigiéndose que éstos mostraran sus títulos, pidiéndosele al cacique que se los quitaran y que les diera muerte (HIDALGO, J. 2004:263). A pesar de que el temor continúa en Tarapacá por varios meses entre los españoles residentes, después de esos acontecimientos debe haberse iniciado la represión sistemática a los rebeldes que incluyó a Tarapacá y Miñimiñi<sup>99</sup>. En Pica el movimiento indígena fue más subterráneo, no llegando a ser en ningún momento público (Ibíd.:266).

---

<sup>97</sup> En el valle del mismo nombre, a medio camino entre la costa del Océano y el altiplano.

<sup>98</sup> Livincar y Socoroma, en el área precordillerana tarapaqueña. (Ver en la figura 2, mapa de la página 14).

<sup>99</sup> Miñi Miñi, en el área precordillerana tarapaqueña. (Ver en la figura 2, mapa de la página 14).

A partir de las rebeliones que mencionamos se instituyeron una serie de medidas dispuestas a mejorar y asegurar un buen funcionamiento del sistema colonial, reordenando e incrementando las rentas fiscales. Fueron derogados los sistemas de repartos con el objeto de finalizar con la monopolización comercial de los corregidores, implementando una división obligatoria de las mercancías. En el año 1784 se creó un sistema de intendencias que ordenaban la labor de subdelegados provinciales, reemplazantes de los corregidores, siguiendo un modelo de ordenamiento político – administrativo centralizado (GONZÁLEZ, H. Op. cit.: 5).

En los años previos a la independencia del Perú se produce la fragmentación de los espacios regionales a favor de cabildos locales y la autonomía de las comunidades indígenas, provocando una “división jurisdiccional”. Una burocracia embrionaria empieza a acceder al poder en los pueblos, alterando la estructura de orden comunitario, imponiendo caciques, asaltando tierras, exigiendo servicios personales y el pago de impuestos (Ibíd.:6).

En los primeros años del siglo XIX se produjeron grandes transformaciones en la estructura del manejo del poder político en el territorio meridional del virreinato del Perú. Luego de las rebeliones indígenas y con el objeto de prevenirlas, la corona española instauró una serie de medidas para eliminar a los caciques hereditarios, que hasta ese entonces manejaban una importante cuota del poder político, sirviendo de mediadores entre los indígenas locales y los españoles. Se crearon los alcaldes de indios quienes, elegidos anualmente, reemplazaron la antigua jurisdicción cacical (Ibíd.:7). La independencia de las colonias americanas se convierte en el germen desde el cual surgen los estados nacionales latinoamericanos, marcando el inicio de la construcción continental moderna. La conformación de los Estados nacionales tendrá un gran impacto en las relaciones entre la población indígena, mestiza y criolla.

#### **III.4. LA PRESENCIA REPUBLICANA PERUANA EN TARAPACÁ Y SU INCIDENCIA EN LA POBLACIÓN LOCAL.**

La república peruana definió a toda su población como un conjunto de ciudadanos, miembros de “una nación de iguales”, dentro de la cual los aymaras quedaron incorporados desde un primer momento. Varias leyes plasmaron la condición de ciudadanos en la población en general, y en los indígenas en particular.



Como ya lo hemos explicado brevemente en la sección I.1.1, un primer antecedente lo encontramos en 1821, fecha en que mediante decreto el gobierno estableció que toda la población pasaría a ostentar la ciudadanía peruana, pudiendo todos sus habitantes, a partir de aquel momento, ser considerados peruanos, en una premisa que no diferenció entre indios y no indios. La decisión, tomada por José de San Martín<sup>100</sup>, abolía tanto el “tributo de indios” característico del período colonial, como el sometimiento de cualquier indígena a algún tipo de subordinación involuntaria, aunque también implicó el fin de las comunidades indias en Perú, la venta de los terrenos colectivos, y la desaparición de cacicazgos y títulos nobiliarios (BENGOA, J. 2004: 131 132).

Tres años más tarde, en 1824, Simón Bolívar promulgó el fin de las comunidades indias, patrocinando un esquema individual de propiedad para las tierras. De esta forma aspiraban a transformar las comunidades aymaras tradicionales, reformulando la estructura agrícola, los vínculos entre Estado y colectivos andinos, convirtiendo a los indígenas en agricultores de pequeñas propiedades (GONZALEZ H. y GUNDERMANN, H. 2009:52). A pesar de esos preceptos, las premisas de igualdad y libertad que predicaban las normas instituidas por las autoridades, - cuyo fundamento se encontraba en las perspectivas del liberalismo comercial – no alcanzaron una aplicación exhaustiva.

En Agosto de 1826 el tributo indio fue restituido bajo el nombre de ‘contribución de indígenas’, permitiendo la instalación de jerarquías sociales y étnicas y la monetarización de la mano de obra andina. Dos años más tarde, en 1828, otra ley determinó la administración de las propiedades de tierras indias durante el resto del siglo XIX, en base del denominado “principio de distribución periódica de tierras comunales”<sup>101</sup> (GONZÁLEZ, H. y GUNDERMANN, H. 2009: 54) La apertura de los mercados facilitó la transferencia de tierras indígenas hacia hacendados externos (VAN KESSEL, J. 1980 /2003: 164; MIDEPLAN 2003 c:23), aunque también la creación de “grupos corporados” de aymaras que reclamaron derechos a las autoridades del Estado (GONZALEZ H. y GUNDERMANN, H. 2009:55).

---

<sup>100</sup> Militar de origen argentino precursor de las independencias de Argentina, Chile y Perú.

Fuente: <http://www.artehistoria.jcyl.es/historia/personajes/6605.htm>

<sup>101</sup> El fundamento de esa medida, aplicable a indios o mestizos indistintamente, permitía la adjudicación de propiedad de tierras si no habían otros reclamantes de un terreno ubicado en zonas aledañas a las comunidades de los beneficiarios.

La relación de las comunidades aymaras con el Estado peruano estuvo caracterizada por una política de cobro de impuestos y tributos implementada desde el gobierno, de la cual éste último se hizo cada vez más dependiente (Ibíd.:54). En los hechos el impuesto a los indígenas llegó a representar más del 40% de los recursos que el Estado nacional peruano percibió durante el siglo XIX, lo que explica la reintroducción del tributo como ‘contribución de indígenas’ en 1826 y hasta 1854. A contar de esta última fecha – y hasta principios del siglo XX – se le denominó ‘contribución personal’, (VAN KESSEL, J. Ibíd.; MIDEPLAN 2003c:26), situación que demuestra, si seguimos la línea de lo propuesto por autores como Víctor Peralta (citado en MIDEPLAN 2003c:23) o José Bengoa (2004:131), la presencia de mecanismos de segregacionismo o exclusión hacia las poblaciones indígenas instituidos por las elites criollas habitantes del territorio, y de maniobras que contribuyeron a crear barreras culturales infranqueables por los indígenas. Otros autores señalan que durante el período de administración peruana lo que existió fue una estrategia de ‘ciudadanía tributaria’<sup>102</sup>, sustentada en los principios de una ‘Economía moral’ (PLATT, T. 1982, 1986 y 1993)<sup>103</sup>. Indistintamente, a mediados del siglo XIX, en 1845, más de un 82% de los ingresos por impuestos correspondían a tributos indígenas al fisco (VAN KESSEL, J. 1980/2003:164; BENGUA, J. 2004: 131)<sup>104</sup>.

Con todo, las transformaciones impulsadas por el Estado nacional contribuyeron al impulso de mecanismos de mestizaje cultural. A manera de ejemplo, confirmamos que en 1850, un 85,2% de la población de Camiña y un 97,5% de la Sibaya (ambos pueblos de la precordillera tarapaqueña) era indígena. Hasta el último cuarto del siglo XIX todos los indígenas de las quebradas y valles bajos hablaban en lengua aymara (CAÑAS, 1884: 109, citado por VAN KESSEL, J. Op. Cit.:188). En los siguientes 50 años esa situación cambia, abandonándose el uso de la lengua, aunque la mayor parte de los indígenas podían comunicarse en aymara y castellano.

---

<sup>102</sup> Por medio de la ciudadanía tributaria los indígenas podían exigir educación, ilustración y protección legal del Estado, y demandar reconocimiento legal de sus títulos coloniales en territorios étnicos o repartimientos (PLATT, T. 1982, 1986 y 1993, citado en GONZÁLEZ, H, y GUNDERMANN, H, 2009:55).

<sup>103</sup> Siguiendo la aplicación de un pacto de reciprocidad entre Estado e indígenas, el que garantizaba acceso a la tierra a cambio de contribuciones en dinero o trabajo. El autor sigue las premisas de trabajo de THOMPSON 1971, SCOTT, 1976 y MURRA, 1978, citados por GONZALEZ H, y GUNDERMANN, H. Ibíd.).

<sup>104</sup> En comparación del tributo que pagaban los latifundistas, propietarios de las mejores tierras, denominado “contribución rústica”, de menor cuantía, y de valor prácticamente simbólico (PIEL, J. 1973:302 citado por VAN KESSEL, J. 1980/2003, 164).

Las medidas económicas reseñadas facilitaron un paulatino desmembramiento de las comunidades aymaras tradicionales, reduciendo las opciones económicas de las familias indígenas. El Estado, desde 1854 en adelante, privilegió la gestión de unidades familiares de carácter autónomo, las que vieron limitado su derecho de explotación de tierras a parcelas individuales, aunque manteniendo atribuciones y responsabilidades en 'tierras comunales' (MIDEPLAN 2003 c:23; GONZÁLEZ, H. y GUNDERMANN, H. 2009:55). A mediados del siglo se conforma un espacio de influencia de la economía salitrera en el medio andino de características modernas, producto del estrechamiento de los mercados entre agentes económicos autónomos (MIDEPLAN, Op. cit.:23). Destacados contingentes de personas y familias optaron por incorporarse a la economía minera que se había establecido en las pampas del desierto, emigrando desde pueblos y caseríos, abandonando o dejando de lado hábitos y antiguas costumbres tradicionales para incorporarse como fuerza proletaria (VAN KESSEL, J. Op. cit.:166).

“la necesidad de mano de obra por un lado, y las características tradicionales de los oficios por otro, permitieron que esa población se adaptara rápidamente a las salitreras, constituyéndose en uno de los grupos humanos más importantes de la explotación salitrera, y a la vez, uno de los más injustamente ignorados, al ser asimilados en categorías globales como obreros o campesinos” (GONZÁLEZ, S. 1996:353).

Los más afectados en la dinámica indicada fueron los habitantes de los valles bajos. Los de las quebradas 'altas' 'bajaron' proporcionalmente en menor cantidad, disposición que se mantuvo hasta entrada la década de 1920 (MIDEPLAN 2003c:23 y 24); por otra parte, personas y familias aymaras se aliaron en cofradías (organizaciones religiosas y sociales) lo que les permitió administrar tierras agrícolas cada vez más condicionadas por los principios de la propiedad privada, ya que existía la posibilidad de efectuar compraventa (GONZALEZ, H. y GUNDERMANN, H. 2009:56; MS).

El gobierno del Perú insistió en sus esfuerzos por expandir la irrigación el área de la Pampa del Tamarugal para la producción agrícola, sobre todo considerando la presencia de un mercado consumidor que crecía bajo el patrocinio de la empresa salitrera en toda el área del desierto de Atacama (CASTRO, L.2004:207). Las expresiones de un sistema económico andino tradicional se vieron arrinconadas, por aquellas y otras medidas de control administrativo de mercancías y personas, en áreas cada vez más apartadas, en enclaves alto andinos, debido a la presión de los Estados-nación (peruano, boliviano o chileno) (MIDEPLAN 2003 c: 24). En ese contexto, la

producción agroganadera aymara se adaptó funcionalmente en la dinámica económica salitrera, guiada por los designios del mercado, instalando nuevos cultivos como alfalfa o criando ganado destinado para el consumo en las salitreras (BENGOA, J. 2004:138).

El año 1876 un censo de población determinó la presencia de altos porcentajes de población indígena en la región. En Tarapacá, los quechuas y aymaras eran los dos pueblos más importantes en cuanto a número de población (GONZÁLEZ, S. 1996:353), y habían desplegado variados mecanismos de inserción en la economía del territorio: los aymaras participaban, en orden de importancia, primero en el comercio de corta distancia y luego como mano de obra; los quechuas, inicialmente como mano de obra y en segundo término en el comercio de largas distancias (Ibíd.: 355-356).

El año 1879 se produce la guerra del Pacífico, afectando a toda el área de Tarapacá y Antofagasta.

“Cuando vino la guerra de 1879, ese tiempo peleaba Chile con Perú, entonces en Perú los chilenos entraron y ganaron en Calama<sup>105</sup> (...) ganaron aquí en alto, en Tarapacá, ahí pelearon Dolores<sup>106</sup>, también cuando capturaron al Huáscar<sup>107</sup>, y ahí quedó libre el mar, ya los chilenos transportaron la gente a Ilo<sup>108</sup>, los peruanos estaban aliados en Tacna<sup>109</sup>, la historia lo dice así, toda esa historia nos enseñaban en el regimiento”<sup>110</sup>.

La población indígena afincada quedó mayormente al margen del conflicto entre los tres Estados, aunque se vio posteriormente afectada desde un punto de vista económico, al hallarse en la disyuntiva de incorporarse cada vez más en la industria salitrera de las pampas (potenciada, asimismo, por la inversión inglesa) o bien replegarse y aislarse en zonas de la altiplanicie. El sistema económico tradicional andino sufrió una gran desestructuración, por la imposibilidad que tuvieron las familias aymaras de acceder con autonomía a actividades productivas o comerciales, tanto en

---

<sup>105</sup> Calama, ciudad del norte de Chile, ubicada en las estribaciones de la cordillera de los Andes, a unos 200 kilómetros al interior del Océano Pacífico.

<sup>106</sup> ‘Dolores’: nombre de una batalla de la campaña de Tarapacá, luego de la cual Chile tomó control de la pampa salitrera batiendo a las tropas peruanas y bolivianas.

<sup>107</sup> ‘Huáscar’: nombre con el que se bautizó a un barco de guerra peruano capturado por la armada chilena durante la guerra del Pacífico.

<sup>108</sup> Ilo, ciudad del sudeste del Perú.

<sup>109</sup> Tacna, ciudad del sur del Perú.

<sup>110</sup> Testimonio de Antonio Choque Mamani, recopilado como crónica oral por Rómulo Bolaños Choque. Publicado en: “Cien y más historias de Don Antonio Choque Mamani”. Markan Arupa.... la voz del pueblo. Informativo mensual. Arica, Chile. Agosto-Septiembre-Octubre de 2008. Año 1, Número 3. p.9.

la costa como al otro lado de las fronteras nacionales impuestas luego de la ocupación (ARANGUIZ, G. 2004:135,139 y 140; VAN KESSEL, J. 1980 /2003/: 168).

A continuación analizaremos las consecuencias de las políticas del Estado de Chile en las formas de organización política, social y económica de los aymaras desde 1884 en adelante.

## **CAPÍTULO CUARTO: LOS AYMARAS DE TARAPACÁ EN EL PERÍODO DE ADMINISTRACIÓN CHILENA.**

### Objetivo del capítulo:

Relatar la historia de la relación entre el pueblo aymara emplazado en el norte de Chile y la administración del Estado.

Presentar antecedentes acerca de la conformación de los movimientos, organizaciones y liderazgos indígenas, caracterizando a las distintas organizaciones desde el inicio de la administración chilena en Tarapacá hasta los albores del presente siglo.

### **IV.1. EL ESTADO CHILENO Y SU RELACIÓN CON EL PUEBLO AYMARA.**

Podemos afirmar que desde el momento en que alcanzó su independencia de la Corona española, durante la segunda década del siglo XIX, la República chilena fue concebida por su elite política como una construcción políticamente unitaria, en la que no se privilegiarían diferencias internas con el objetivo de facilitar la homogeneidad de la nación, conformada dentro de un marco ideológico e institucional sustentado por el Estado (GONGORA, M. 1981: 5; DIAZ ARAYA et al 2004: 216). Esta concepción de Estado permitió la instauración de medidas que silenciaron la diversidad cultural existente dentro del territorio. A continuación nos adentraremos en explicar y analizar cómo se produjo aquel proceso.

Desde mediados del siglo XIX diversas corrientes ideológicas subrayaron un especial interés por delimitar las características de la relación entre los gobiernos nacionales y los pueblos indígenas que habitaban Chile. Una de aquellas tendencias fue la denominada “anti-indigenista”, cuyos fundamentos partían de cuatro nociones fundamentales: a) la necesidad de extender la soberanía nacional al territorio indígena, b) creencia en la existencia de razas inferiores, c) la idea de un país acosado y ultrajado y d) la teoría de la raza superior (PINTO, J. 1997:141). Esas ideas facilitaron la creación de políticas de asimilación que negaron las diferencias étnicas, culturales o

lingüísticas al interior de la sociedad nacional en general. De esas cuatro ideas, destacamos la influencia de aquella que propuso la existencia de razas superiores, por cuanto justificó la llegada de inmigrantes europeos que iniciaron la colonización de territorios despojados a los pueblos indígenas, principalmente el mapuche, en el sur de Chile. Como veremos a continuación, esas concepciones ideológicas también afectaron al pueblo aymara del norte de Chile.

A fines del siglo XIX los grupos étnicos tarapaqueños fueron incorporados al territorio de la actual República de Chile, en lo que fue una de las consecuencias de la Guerra del Pacífico. Este acontecimiento bélico, que enfrentó a Chile con la alianza binacional integrada por Perú y Bolivia entre los años 1879 y 1884, finalizó con la anexión a Chile de los territorios de las provincias de Antofagasta (que pertenecía a Bolivia) y Tarapacá (bajo mando peruano). El origen del enfrentamiento armado estuvo tanto en la disputa por la propiedad y utilización de los recursos mineros<sup>111</sup>, como en fundamentos políticos derivados de la necesidad de expansión del Estado chileno<sup>112</sup> (PODESTA, J. 2004:113). Como consecuencia de la guerra, el Estado Chileno estableció diferentes políticas de penetración cultural e ideológica, así como un marco jurídico e institucional que promovió la asimilación forzosa de la población residente en los territorios conquistados del norte del país. Fue la denominada “Chilenización de Tarapacá” que, con el paso de las décadas, modificó casi la totalidad de las estructuras sociales, políticas, económicas, culturales del pueblo aymara. (VAN KESSEL, J. 1980: 168 -171; 1988, 22 -27; GUNDERMANN, H. 1995: 106; 2003: 70, ALBO, X. 2005: 80 TUDELA, P. 1992:26).

Ya durante los primeros años de administración del territorio obtenido luego de la guerra, el Estado vencedor insistió en la necesidad de incorporar toda la diversidad socio cultural en un proyecto político colectivo de desarrollo regional, que consideraba tres aristas o sectores estratégicos: la minería regional, la integración económica y la industria agrícola (CASTRO, L. 2004a: 210). Esta zona anexada al país fue contraída por el aparato del Estado, desde un proceso de conquista e invasión (PODESTA, J. 2004: 256).

---

<sup>111</sup> Principalmente el salitre y el guano del desierto tarapaqueño.

<sup>112</sup> El Estado Chileno se expandió durante esa época hacia el sur por la costa sudamericana, sometiendo a partir del año 1862 al pueblo mapuche, que había permanecido ajeno a la república y amparado en un estatus de relativa independencia gracias a la oficialización de innumerables tratados o parlamentos con los gobiernos coloniales de España (Siglos XVII y XVIII) y republicano de Chile (Siglo XIX) (MARIMÁN, P. et al. 2006:102; HUILCAMAN, A. 2008).

Chile puso en vigor una legislación indígena desde el año 1883 (VAN KESSEL, J. 1988:11), que partía desde la siguiente premisa: sólo entendiendo al país como una unidad cultural homogénea, se podría alcanzar el “bien común” y una sociedad en donde prevaleciera la igualdad entre ciudadanos. Esa perspectiva subsanaba eventuales demandas a favor del reconocimiento de minorías sociales (incluidos los pueblos indígenas), por medio de la edificación de un pacto político “ciudadano” de carácter nacional que reemplazaba al anterior de dominación “colonial”. De esa manera, la sociedad chilena edificó una raigambre ciudadana amparada en gran medida en la acción de la institucionalidad del Estado, que insistió en validar determinados patrones simbólicos nacionalistas<sup>113</sup>, que exaltarán sentimientos patrióticos (AGUILERA BARRAZA, R. 2006: 316). Aquel proceso de edificación histórica permitió la conformación y fortalecimiento de diversos tipos de “discursos” acerca de lo que se entiende por “chilenidad”, “identidad” o “nación”, en conjunto elaborados desde un relato consensuado acerca del “pasado histórico común” sustento que edifica un “legado comunitario” (LARRAÍN J. 2001: 44; CASTELLS, M. 2005: 55). Con el paso de los años esos discursos colectivistas consiguieron respaldo de importantes sectores de la sociedad chilena, los que se hicieron partícipes de la construcción nacionalista. La edificación de una identidad nacional resultó clave en un proceso del “espíritu colectivo” y de unidad en torno a un “proyecto país”<sup>114</sup>.

La promoción de la ideología nacionalista “chilenizadora” tuvo consecuencias especialmente intensas en la región de Tarapacá, afectando desde los primeros años de administración chilena a la población de ascendencia aymara. Los hombres y mujeres indígenas solo fueron “visibles” para las autoridades nacionales en la doble condición de extranjeros (lo que conllevaba ser enemigos o sujetos de sospecha para la época) e indios (sinónimo de atraso y anacronismo). Esto hizo que se les desvalorizara, marginara y ocultara socialmente (GUNDERMANN, H. 1995: 103 -106). No hubo un cambio estructural en la posición de los aymaras dentro de la sociedad nacional de fines del siglo XIX; muy por el contrario, fueron afectados por un proceso

---

<sup>113</sup> Compartimos la interpretación sobre el fenómeno nacionalista de autores como Smith y Anderson. El primero lo concibe como un movimiento ideológico que aspira al logro de tres objetivos principales: autonomía nacional, unidad nacional e identidad nacional en una población que algunos de sus miembros considera que constituye una “nación”, presente o futura. (SMITH, A. 2001 (2004: 23); el segundo subraya su condición de comunidad políticamente imaginada, limitada y soberana (ANDERSON, B.:1983 /2006/: 23 - 25).

<sup>114</sup> Volveremos a reflexionar sobre estos discursos en la actualidad, al analizar el nacionalista de los últimos presidentes de la república. (Capítulo Cinco, sección V.7). En el caso de los dos últimos mandatarios, Ricardo Lagos y Michelle Bachelet, ambos enfatizan la importancia de la creación de “una patria para todos”, que alcance “el bicentenario de la independencia” transformando a Chile en un país desarrollado (Otros ejemplos de esto en LAGOS, R. 2004: 27 – 28; también en el portal de internet [www.prensapresidencia.cl](http://www.prensapresidencia.cl)).



de colonialismo interno<sup>115</sup>, que impuso su debilitamiento y “asimilación coercitiva” (KYMLICKA, W. 1995), incorporándolos bajo un criterio de “igualdad jurídica” al país (BENGOA, J. 2004:136), siendo presionados a abandonar su identidad, territorio y lengua. Con todo, esto además minó la delicada red de organizaciones tradicionales que existía con anterioridad en los territorios de la precordillera y altiplanicie en Tarapacá (DÍAZ ARAYA, A. 2004: 219 y 2006: 299; GUNDERMANN, H. 2003: 45 - 48). Las medidas de control chileno en la zona desconocieron la validez legal de anteriores acuerdos establecidos sobre la propiedad de la tierra (como los que delimitaban estancias o comunidades sucesoriales). En el año 1885 se abrió un registro conservatorio de propiedad en las ciudades de Arica, Pisagua e Iquique, que propició la inscripción de propiedades de tierra a modo particular, independientemente de si habían sido adquiridas por compraventa o por simple ocupación, y la regularización de títulos de dominio (GUNDERMANN, H. 1998: 294). De esa forma, a principios del siglo XX la cantidad de estancias o propiedades que componían los vestigios de los anteriores ayllus o marcas llegaron a ser muchas más que las originarias (GONZALEZ, H. 1995: 71). Chile y Bolivia, por medio del Tratado de Paz y Amistad, fijaron en 1904 sus fronteras definitivas, pero no se tomaron en consideración límites históricos previos de las comunidades andinas, ni tampoco vínculos de parentesco entre familias de un lado u otro de la frontera, lo que causó nuevos conflictos, que se arrastran hasta la actualidad (BENGOA, J. 2004:135).

Dentro de aquel modelo de construcción nacional, los aymaras de fines del siglo XIX y principios del XX sólo podían ser “visibles” de dos formas: en la medida en que participaban como trabajadores asalariados en el ciclo de expansión minera del salitre o considerados como población nativa de tierras y territorios que el Estado había enajenado (VAN KESSEL, J. 1980 /2003:42).

---

<sup>115</sup> El colonialismo interno hace referencia a “una estructura en la cual un grupo étnico dominado y regionalmente concentrado se relaciona con la sociedad dominante en el marco de un sistema de relaciones asimétricas y desigualdades” (STAVENHAGEN, R. 1992: 66). Esta condición fue característica de la época en el norte de Chile, ya que la población aymara era un grupo minoritario y local. Se hace más difusa en la actualidad en la medida en que las políticas de los Estados y la acción de los mercados absorben las regiones étnicas, incentivan migraciones masivas, modernizan relaciones económicas, transformando las bases de la etnicidad (GUNDERMANN, H. 2003: 38). Para Podestá (2004:80), es un fenómeno económico que aparece con la independencia política al crearse los estados nacionales y es el dominio que unos pueblos ejercen sobre otros. En un territorio sin gobierno propio, la administración concierne al Estado que lo domina, sus habitantes no participan en la elección de los altos cuerpos administrativos. Los derechos de los habitantes son regulados por el otro estado y es una situación artificial producto de algunas conquistas o de una concesión internacional.

Empezando el siglo XX, y por los siguientes 30 años, la política de chilenización en Tarapacá comprendió que la presencia del pueblo aymara en la sociedad chilena sólo era posible en la medida en que los nativos adoptaran el nacionalismo unitario, sinónimo de “incorporación” a la nación. Esa estrategia guardaba su fundamento en la obligación de legitimar el poder político, creando correspondencia entre el Estado, la Nación y los modelos de desarrollo económico que ansiaban fortalecer la posición de Chile ante los países vecinos (STAVENHAGEN, R. 1988).

En 1911 el gobierno de Chile impulsó medidas para asegurar la pertenencia de los territorios conquistados en Tarapacá, modificando el sistema de propiedad de la tierra, introduciendo conceptos como la propiedad fiscal y el no reconocimiento de la propiedad colectiva de los aymaras. (BENGOA, J. 2004: 133). El principal interés de los gobiernos chilenos fue insistir en la promoción de la dimensión cultural de desarrollo, en particular la acción educativa y religiosa (PODESTA, J. 2005: 43), a través de la cual diversos elementos culturales, que daban sentido a la identidad aymara, fueron alterados.

La irrupción de la sociedad dominante, transformó la cultura de los habitantes del territorio. La labor de control cultural y socialización llevada a cabo por Carabineros y el sistema educativo chileno, interrumpió sustantivamente la transmisión de elementos culturales y sociales de tradición andina, insistiendo en la asimilación de los indígenas en la sociedad nacional. Distintas medidas impulsaron el uso de la lengua castellana y desperfilaron tanto la ética como a la familia aymara en su papel de agentes socializadores. Se establecieron escuelas rurales en localidades como Putre, Ticnamar, Socoroma, Chapiquiña<sup>116</sup>. En torno al año 1925 había escuelas en prácticamente toda la zona andina, que incentivaron, por medio de una instrucción promotora de valores nacionales, el proceso de emigración hacia las ciudades, con el consiguiente aumento de la marginalidad y pobreza de los habitantes. (BENGOA, J. 2004: 138 y 147-148). El arquetipo creado en la sociedad nacional de la época, acerca de los aymaras queda nítidamente reflejado en la siguiente reflexión de un ingeniero chileno durante la década del '20; recopilada por Tudela:

"He ahí el intelecto de esa raza que vive abandonada a sus propias fuerzas y sometida a sus estrechos límites del marco de hierro de una educación

---

<sup>116</sup> Putre, Ticnamar, Socoroma, Chapiquiña, localidades precordilleranas y de la altiplanicie de la Región de Arica – Parinacota. (Ver en la figura 2, mapa de la página 14).

milenaria del hogar (...) esto aún subsiste porque la civilización moderna aún no ha hecho nada por el aymará. Tiempo es ya que la caridad humana se haga sentir entre esa pobre gente que apenas eleva su intelecto a mayor altura que las alpacas (...) La escuela que es más práctica y humanitaria, debe llevar hasta ellos su buena acción. El educador con disciplina y ordenados métodos escolares, puede cambiar las prácticas primitivas y rudimentarias de la familia serrana, prácticas anticuadas y opuestas al buen sentido moderno (...) el indio vive aún la mentalidad infantil y su actitud por tanto no es extraña"<sup>117</sup>.

Por otra parte, durante aquel período los gobiernos chilenos se preocuparon por impulsar planes y programas de fomento económico – productivo, que fortalecieran actividades como la agricultura regional desde una óptica de megaproyectos de irrigación, que incentivaran el comercio y la minería. Esta situación no tomó en cuenta la actividad productiva aymara de corte tradicional, cuya condición resultó marginal e irrelevante para las políticas de desarrollo estatales (CASTRO, L. 2004a:213,214 y 217).

Antes de la mitad del siglo XX se produce una transformación en la concepción asumida por el Estado, acerca del territorio tarapaqueño. Los gobiernos chilenos consideraron importante fortalecer acciones que comprendieran el territorio no únicamente como un enclave colonizado u obtenido tras la guerra contra los países vecinos (como había ocurrido hasta ese momento), sino también como una zona capaz de progresar económicamente, a pesar de su emplazamiento en una “delicada área geopolítica” (PODESTÁ J. 2004:135). En los últimos años de la década de 1930 y los primeros de la siguiente surgen modificaciones en las políticas públicas impulsadas por los gobiernos chilenos hacia los pueblos indígenas. Influencia en esa situación tuvo el pensamiento indigenista consolidado en encuentros como el Primer Congreso Indigenista Interamericano de Páztcuaro, en Michoacán, México (1940)<sup>118</sup>.

El advenimiento del gobierno del presidente Pedro Aguirre Cerda (1938 – 1947 en el poder), a la cabeza del denominado Frente Popular de tendencia radical, significó la introducción de nuevas medidas a favor de los indígenas. Algunas fueron la exención de impuestos o la condonación de deudas, (MARTINEZ, J. M. 2003: 1; GARCÍA TRABA, B. Op. Cit.). De esta forma la población del territorio tarapaqueño fue

---

<sup>117</sup> Pedro Canales. *Un viaje por las cordilleras de Tacna y Arica*. Santiago, Imprenta Fénix, 1925. Cuestiones Plebiscitarias: editoriales del diario "La Aurora " de Arica: 1925-1926. Tacna, Ed. El Pacífico, 1926. citado por TUDELA, Patricio (1993).

<sup>118</sup> A ese encuentro (al que hemos hecho mayor referencia en el capítulo primero, sección I.1.1.), asistieron por vez primera indígenas representantes de pueblos originarios de Chile (GARCÍA TRABA, B. 1998:95 - 100).

afectada por transformaciones en gran parte debidas al cambio de enfoque de la política estatal impulsada en la zona. Con todo – y a pesar de que el indigenismo sugirió la modificación de ciertas líneas de acción del Estado hacia las culturas indígenas - esto no significó modificaciones en las estructuras políticas y económicas de dominio.

El segundo gobierno del militar Carlos Ibáñez del Campo<sup>119</sup> (1952 - 1958), implementó nuevas políticas públicas y leyes para la creación de industrias y trabajo en las dos ciudades más importantes de Tarapacá: Arica e Iquique. La primera recibió ayuda con la creación de dos entidades de fortalecimiento económico; en 1953, con la fundación del Puerto Libre de Arica (decreto con fuerza de Ley N° 303 del 25/7/1953), en 1958 gracias a la denominada Junta de Adelanto de la ciudad (Ley N° 13.039 de 15/10/1958) (MIDEPLAN 2003c:23,24)<sup>120</sup>. En el caso de Iquique, se instituyeron leyes en beneficio de la ciudad como las N° 12.868, 13.620, 12.937 ó el Decreto con fuerza de Ley N° 6<sup>121</sup>. Podemos sostener, sin embargo, que las políticas del Estado terminaron por favorecer mayormente a la ciudad de Arica, lo que acentuó un progreso regional desigual durante las décadas siguientes, y nuevas modificaciones en la vida de las comunidades aymaras en el territorio. El antiguo campesinado andino de los valles se vio impulsado a una obligada migración a las ciudades de la costa en busca de nuevas oportunidades laborales, proceso que gestó su proletarianización (GREBE, M. 1997, 1999).

Los aymaras sólo tuvieron protagonismo como agentes subordinados en la sociedad nacional. A pesar de la elaboración de programas políticos, económicos y sociales, las autoridades gubernamentales insistieron en la asimilación de la población al proyecto de desarrollo económico chileno, sin tomar en cuenta características distintivas de los grupos culturales nacionales. Este proceso obligó a los andinos a participar en dos sistemas económicos y de vida: uno “tradicional” y otro “moderno”

---

<sup>119</sup> Ya había ejercido un primer mandato entre 1927 y 1931.

<sup>120</sup> Ambas instituciones lograron dotar de un adecuado progreso económico en la ciudad, lo que sentó las bases de su crecimiento económico. La Junta de Adelanto entendió que el progreso de la zona interior de Arica iba de la mano de la implementación de medidas asistenciales: instauró la creación de postas de salud (centros médicos), más caminos de penetración y conexión y escuelas primarias en los ‘pueblos del interior’ (BENGOA, J. 2004: 150; PODESTA, J. 2004: 45).

<sup>121</sup> La Ley 12.868 (31/01/1958) autorizaba la libre importación de productos alimenticios por las norteñas provincias de Tarapacá, Antofagasta y Chañaral; la Ley 13.620 (19/10/1959) establecía un plan de financiamiento de industrias de todo tipo y el fomento de obras públicas; la Ley 12.397 (12/08/1958) que regulaba el régimen de importación de maquinarias industriales y materias primas y la rebaja en el pago de impuestos; finalmente, el Decreto con Fuerza de Ley N° 6 (15/09/1969) regulaba la instalación de recintos y almacenes de depósitos de mercancías extranjeras en Pisagua e Iquique (PODESTA, J. 2004: 141).

(MIDEPLAN 2003c: 25). Por sus características étnicas, consideramos que el aymara terminó siendo adscrito a una identidad negativa (GUNDERMANN, H. 1995:108) o estigmatizada, (GOFFMAN, E. 2003: 14) <sup>122</sup>. En esta línea va la siguiente reflexión de un dirigente aymara contemporáneo:

“(...) tú no puedes cambiar un proceso histórico que viene desde la colonia, desde la imposición colonial y más encima de una dictadura, o sea ahí *agregai*<sup>123</sup>.... Son tres procesos: Colonia, Estado chileno y la dictadura: *teni*<sup>124</sup> un ser negando absolutamente su cultura, o sea esos abuelos que arrollaron para la década del 29’ (sic), porque si no declaraban en el plebiscito que eran chilenos los mataban, entonces ¿Cómo cría a sus hijos?, ¿¿Cómo cría a sus nietos!?! (...) somos migrantes o hijos de migrantes de Bolivia, que tal vez no vivimos este proceso nítidamente. Quizás nuestros abuelos vivieron en alguna parte, pero nosotros veníamos ‘*como pescando*’<sup>125</sup> la fotografía original, de nuestra realidad. Tratando de ponerla ahora acá, y es una fotocopia que ya venía borrándose (...)” (Entrevistado 1, Dirigente aymara de la ciudad de Arica de 50 años).

Profundicemos sobre la situación del aymara durante los gobiernos nacionales siguientes. El Gobierno de Ibáñez creó la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN) (1953), siendo fruto de un acuerdo entre la Corporación Araucana, liderada por el que fue dos veces diputado mapuche Vicente Coñoepan y el presidente Ibáñez (VERGARA J. I et al. 2005: 74). La DASIN tuvo como objetivo:

“Llevar justicia y tranquilidad a las colectividades indígenas y terminar con los abusos y atropellos de que eran víctimas... Con tal motivo, esta Dirección, a pesar de la escasez de su personal, mediante la acción dinámica y echando mano de los Juzgados de Indios e Inspectores, ha hecho llegar su acción a las mismas comunidades, evitando que los indios malgasten sus dineros y pierdan el tiempo que deben dedicar a sus labores agrícolas”<sup>126</sup>.

La DASIN procuró la división de tierras indígenas y su radicación definitiva en tierras fiscales, además de la organización de los indígenas en comunidades. Esa resultó ser la primera oportunidad en que se reconoció la presencia de “comunidades”,

---

<sup>122</sup> Para Goffman el estigma corresponde a “una clase especial de relación entre atributo y estereotipo”. Indica la presencia de estigmas como las abominaciones del cuerpo, desviaciones de carácter en el individuo consideradas “falta de voluntad, pasiones tiránicas o antinaturales, creencias rígidas o falsas, deshonestidad”, menoscabos “tribales de la raza, la nación y religión” que, llegado un momento, pueden ser adscritos por herencia a otras personas. Estas percepciones acerca de otro racionalizan animadversiones fundadas en otras diferencias como la clase social.

<sup>123</sup> ‘Agregai’: agregas.

<sup>124</sup> ‘Teni’: tienes.

<sup>125</sup> ‘Como pescando’: comprendiendo.

<sup>126</sup> Archivo Nacional de la Administración, Ministerio de Tierras y Colonización 1954, Oficios V.3, oficio 2281, 15 de abril de 1954, citado por VERGARA J. I. et al. (2005:74).

a las que, sin embargo, no se apoyó directamente con otras medidas de discriminación positiva.

En Tarapacá, desde fines de la década del '50, la administración chilena promocionó la incorporación de toda la población habitante del territorio en la dinámica modernizadora impulsada por el Estado, todo esto amparado por el *Estado de Compromiso*<sup>127</sup>, que impulsó el cooperativismo agrícola en las Quebradas de Tarapacá y Huarasiña<sup>128</sup>, e instituyó diversas organizaciones productivas y sindicales campesinas. Las políticas del Estado para el sujeto rural de Tarapacá (en su mayoría indígena), no tomaron en consideración esa particularidad étnica y cultural, desincentivando la creación de nuevas organizaciones aymaras; antes bien, debilitó las existentes y provocó fisuras en el tejido social. Así nos lo representa el siguiente relato de un dirigente aymara contemporáneo, quien reflexiona sobre la propuesta de desarrollo “Plan Tarapacá”:

“(...) en ese tiempo se hicieron cooperativas, que la gente no entendía nada de estas cooperativas, y llevaron tractores donde no se puede usar tractores, inversiones que quedaron ahí, y que después desapareció (sic); no sé para dónde se fueron... pero lo único que quedó de eso fueron algunas vías de penetración, como el camino de Huaviña hacia Sibaya, y un trayecto del camino de Poroma hacia Coscaya<sup>129</sup>, de los que yo he podido ver y saber (...)” (Entrevistado 2: Histórico dirigente aymara de 55 años, actualmente residente en la ciudad de Iquique).

Durante los primeros años del gobierno del Presidente Eduardo Frei Montalva (1964 – 1970), la cobertura del DASIN se extendió a la totalidad de los pueblos indígenas de Chile, por medio de la aprobación de un decreto que fijó como tareas de este organismo “investigar y estudiar las condiciones sociales, jurídicas y económicas de todas las comunidades o agrupaciones indígenas que hubiere dentro del territorio nacional y propender las medidas conducentes al mejoramiento de dichas condiciones”<sup>130</sup>. Además, la administración implementó varios proyectos de fortalecimiento agrícola apoyados por CORFO, dependencia estatal que apostó por incorporar al medio rural tarapaqueño en la economía moderna (VAN KESSEL J.

---

<sup>127</sup> El Estado de Compromiso incentivó la industrialización y la protección social principalmente entre los años 1950 y 1973. Se caracterizaba por el rol económicamente activo del Estado, con el objetivo de reducir la dependencia e incentivar la producción, la substitución de importaciones y proteger la industria nacional. (AVENDAÑO, O. 2002:2).

<sup>128</sup> Huarasiña localidad de la precordillera andina, en la Quebrada de Tarapacá.

<sup>129</sup> Huaviña, Sibaya, Poroma, Coscaya: localidades de la zona precordillerana y andina de Tarapacá. Ver mapa en página 14.

<sup>130</sup> Decreto con Fuerza de Ley (DFL) 1/950 del 7/9/1961, citado por Vergara J. I. et al. (2005:75).

2003:174-175) y en la industria nacional (PODESTA, J. 2004: 129)<sup>131</sup>. La proyección de las iniciativas del gobierno resultó magra desde una óptica económica, pues propuso la eliminación de minifundios, gestando organizaciones productivas y sindicales sin tomar en consideración, una vez más, factores culturales o étnicos (VERGARA, J. I. 2005:75). La gran mayoría de las agrupaciones, cooperativas o colectivos impulsados por las instituciones del gobierno fueron, en los hechos, “imposiciones” o “artificios” que desconocieron particularidades culturales de la población aymara dispuesta en pueblos y localidades rurales. Se mantenían solamente según lo exigido por la ejecución de los proyectos que les dieron origen, para posteriormente diluirse.

El Estado chileno, a través de la ejecución de sus políticas gubernamentales incentivó el reforzamiento de la identidad nacional chilena, influyendo asimismo en la población aymara. Por una parte, impulsó la pérdida o desconocimiento gradual de la identidad étnica en los aymaras que emigraban a las ciudades, factor que indirectamente provocó dispersión y conflicto en los pueblos indígenas de esa zona del país. Asimismo, convirtió a los sujetos aymaras en actores económicos translocalizados<sup>132</sup>, quienes se hallaron en la necesidad de adaptarse al mundo urbano para ingresar en los mercados regionales con sus productos (DIAZ ARAYA, A. 2004: 3). De esta manera la sociedad andina transformó su espacio de interacción social, modificando su característica construcción como colectivo humano, desplazándose de lo local y microregional a lo regional, deslocal y desterritorial (GUNDERMANN, H. et al: 2003:71).

En torno al año 1970 el Estado nacional aún no había legislado ni a favor ni en contra del pueblo aymara; solo insistía en su asimilación a través de la introducción en su antiguo territorio de diversas instituciones gubernativas (AYLWIN J. 1993: 5 citado en GARCIA TRABA, B. 1998). La primera en que se observó un cambio en la relación de negación del Estado y sus instituciones hacia los andinos ocurrió con ocasión del gobierno de Salvador Allende (1970 – 1973). Junto con un programa de mejoramiento regional, la administración estimuló la creación de una legislación que permitiera extender la influencia de la reforma agraria en la zona, tomando en cuenta la presencia de la población indígena como un pueblo diferente dentro del país. De esa

---

<sup>131</sup> CORFO: Corporación de Fomento de la Producción, creada el año 1939 con el interés de instalar las bases de un proyecto de desarrollo industrial en todo el país. (PODESTA, J. 2004: 129).

<sup>132</sup> En tanto la sociedad andina se regionaliza, la cultura se pluraliza y la propia sociedad se hace más heterogénea (GUNDERMANN, H. et al. 2009: 127-128).

forma, la Dirección de Asuntos Indígenas incrementó en un 250% su presupuesto, aumentando el número de becas de estudio para indígenas<sup>133</sup> (VERGARA, J. I, 2005:77). En el año 1972 el gobierno promulga la ley 17.729, que buscó reconocer la diversidad cultural, creando el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI), cuestionando lo que se entendía por desarrollo regional e impulsando la recuperación de tierras por medio de la restitución y la expropiación. El IDI tuvo como objetivo:

“(...) Promover el desarrollo social, económico, educacional y cultural de los indígenas y procurar su integración a la comunidad nacional, considerando su idiosincrasia y respetando sus costumbres (Artículo 34)”<sup>134</sup>.

La ley 17.729 fue una de las primeras que intentó modificar el vínculo existente entre la sociedad chilena y la población indígena. Reconoció la pluralidad cultural, el fin de las divisiones de tierras indígenas y la necesidad de elaborar mecanismos para la recuperación de tierras por medio de expropiaciones y restituciones; asimismo, incentivó el progreso económico y social a través de cooperativas indígenas (INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS (IEI), 2003:39) Su impacto no alcanzó, sin embargo, a hacerse notar, debido a la irrupción de la dictadura militar (VERGARA, J. I. 2005:78).

Encabezada por el general Augusto Pinochet Ugarte, la dictadura militar derrocó al gobierno constitucional del Presidente Salvador Allende Gossens por medio de un golpe de Estado en 1973, y gobernó de facto Chile por más de 17 años<sup>135</sup>. Gestó una política social caracterizada por su escaso interés hacia la diversidad cultural propia de distintos colectivos sociales de Chile, limitando la institucionalidad creada con anterioridad cuyo destinatario había sido la población indígena (VERGARA, J. I. 2005:78). Excluyó a los pueblos indígenas y los ocultó por medio de una intensiva estrategia de asimilación cultural, cuya expresión en la zona andina estuvo dada en la transformación del modelo de instrucción educativa, de acuerdo con una doctrina uniformista de seguridad nacional imperante en las regiones fronterizas y extremas del país (VAN KESSEL, J. 1989:93)<sup>136</sup>. El nuevo gobierno decidió incorporar,

---

<sup>133</sup> Habrían pasado de 560 becas en 1970, a 3000 en 1971 y 6000 en 1972. Diversos autores estiman que se llegó a otorgar entre 6000 y 10000 becas (BENGOA, J. 1990:44; CANTONI, W. 1972:80, nota); el presidente Allende habló en sus discursos de 6700 becas para indígenas (ALLENDE, S. 1972:316), todos los autores citados en VERGARA, J. I. et al. (2005:77).

<sup>134</sup> VERGARA, J. I. 2005:77.

<sup>135</sup> Más precisamente entre el 11 de septiembre de 1973 y el 10 de Marzo de 1990.

<sup>136</sup> El propio Pinochet señalaba permanentemente durante su gobierno que ‘en [su] Chile no hay indígenas, solo chilenos’ (ALBO, X. 2000:57). En este momento mencionaremos que durante la dictadura militar los únicos casos de resistencia (hemos de decir casi testimonial) de



en 1978, al IDI dentro del Instituto de Desarrollo Agropecuario de Chile (INDAP), dejándolo en un segundo plano, debilitando su labor y capacidad de gestión (VERGARA, J. I. 2005:78).

El régimen otorgó gran importancia geopolítica al territorio tarapaqueño. Instaló escuelas de concentración rural fronteriza, a través de las cuales persiguió *chilenizar* a la población joven habitante de la zona. El proceso desconoció al pueblo aymara. Partiendo de una ideología militarista, el Estado indujo el desapego hacia la cultura tradicional en los niños indígenas, fomentando directa o indirectamente flujos migratorios a las ciudades (HERVE, D. y URREJOLA, A. 2002, 10). La intervención militar respondió además al interés por consolidar las fronteras. Por esto reforzó mecanismos aduaneros y la presencia activa de ramas de las fuerzas armadas en la zona, instalando algunas de las bases militares más grandes del país<sup>137</sup>.

Las leyes impulsadas por la dictadura durante sus primeros años actuaron como instrumentos a favor de la asimilación del indígena dentro del modelo de progreso occidental diseñado para las comunidades andinas. Se destacan el decreto ley N° 349 de 1974, (que impuso las Juntas de vecinos como forma de organización aplicable a los pueblos indígenas), o el decreto ley 2.568 (que entre otros aspectos, desmembró la propiedad colectiva de la tierra) (MIDEPLAN, 2003c: 26)<sup>138</sup>.

En la década del 1980 el gobierno implementó nuevas políticas y leyes, esta vez orientadas hacia la municipalización del espacio andino, por medio de las cuales se incentivó la descentralización administrativa, el asistencialismo y la desaymarización de la población<sup>139</sup> (IEI, 2003:40). Se crearon un total de 10

---

un pueblo indígena hacia el régimen pinochetista, correspondieron al de los grupos de apoyo al pueblo mapuche en el exilio, el Comité de Coordinación Mapuche en el exterior y el de la organización Ad Mapu. El primero, en el año 1978, reivindicó tierras en territorios del sur de Chile, exigiendo se terminara con la expulsión de familias mapuches que vivían en el territorio, y cambios en la legislación que facilitaran la existencia de tierras comunitarias o colectivas; la segunda rechazó las leyes que autorizaban la entrega de títulos individuales de propiedad en tierras comunitarias (1981), el desconocimiento de los títulos de merced (1982), y los decretos ley N° 2568 y 2750 (1983), estos últimos causantes de la división de las comunidades mapuches. El efecto de sus demandas fue prácticamente nulo (CARAVANTES, C. (s/f: 3).

<sup>137</sup> Muchas de las cuales se mantienen hasta nuestros días. En la actualidad la Región Arica-Parinacota y la de Tarapacá mantienen un conjunto de 6 unidades militares, que constituyen la VI División del ejército. Su regimiento principal se encuentra en la ciudad de Arica.

(En [http://www.ejercito.cl/nuestro\\_ejercito/division\\_ejercito.php#06](http://www.ejercito.cl/nuestro_ejercito/division_ejercito.php#06) ).

<sup>138</sup> Decreto ley que se encuentra en los anexos de la investigación.

<sup>139</sup> Se trató de la Ley Orgánica Constitucional de Municipalidades (Ley N° 18.695), promulgada el 25 de mayo de 1988.

municipalidades en la región de Tarapacá<sup>140</sup>, que asumieron la responsabilidad de aportar con infraestructura, recursos, servicios y subsidios al mundo rural aymara, bajo el principio de igualación de los estándares de vida entre los mundo rural y urbano, siguiendo el ya señalado paradigma de la uniformidad cultural nacional.

El modelo de gestión económica implementado a mediados de la década por la dictadura fue el neoliberal<sup>141</sup>, y afectó negativamente a los pueblos indígenas de Chile, precarizando aún más sus condiciones de vida (VAN KESSEL, J. 1988: 27). Diversas leyes favorecieron la generación del capital e impulsaron (desde aquella época y hasta la actualidad), la enajenación de los recursos productivos indígenas y la transformación económico-productiva dentro de la que trabajaban las comunidades tradicionales aymaras.

Varias legislaciones especiales facilitaron la extracción de recursos naturales del territorio andino. En el caso de la Región de Tarapacá, una norma, el Código de Aguas (decreto con fuerza de ley N° 1.222 del año 1981), generó graves problemas al pueblo aymara, pues permitió la obtención de un derecho real para el aprovechamiento del agua a personas particulares, no importando el origen del demandante. De acuerdo con esa legislación, un titular podría usar o gozar del vital elemento como dueño, en un principio de autoridad independiente de la propiedad de la tierra donde estuviese ubicado el líquido. Por ese motivo, tanto los particulares (individuos de ascendencia indígena) como las comunidades integradas por éstos empezaron un conflicto que se perpetúa hasta nuestros días con las empresas mineras (éstas últimas, en su mayor parte, propiedad de consorcios transnacionales).

Estos últimos, por otra parte, buscaron apropiarse y explotar el agua, lo que provocó (y aún provoca) grandes problemas a los andinos que mantienen formas tradicionales de vida, asociados a la labor agrícola y ganadera. En un próximo capítulo veremos con detalle cuál fue y ha sido la reacción de los movimientos y organizaciones aymaras frente a ésta situación descrita.

---

<sup>140</sup> Nos referimos a la antigua región de Tarapacá, oficializada mediante el Decreto Ley N° 2868, del 21 de septiembre de 1979. Corresponde a las comunas de Arica, Camarones, Putre, General Lagos, Huara, Camiña, Colchane, Pozo Almonte, Pica e Iquique, (Mapa de esta división administrativa en página 15, figura 4).

<sup>141</sup> Política económica por medio de la cual buscó equilibrar los mecanismos macroeconómicos y la hiperinflación. Por su intermedio se eliminó el control de precios, se abrió indiscriminadamente el mercado a las importaciones y liberalizó el mercado financiero interno del país (FFRENCH DAVIS, R. 2001:32).

Con la llegada al poder de los gobiernos post dictatoriales en marzo del año 1990, las políticas del Estado chileno experimentan un nuevo cambio, orientándose hacia el reconocimiento de los indígenas. Para eso estos habían pactado, por primera vez, sin fiarse de los partidos tradicionales, ciertas condiciones para sumarse a la denominada Concertación de Partidos por la Democracia<sup>142</sup>, participando a través de representantes en una plataforma de acuerdos que creó organismos de apoyo institucionales y leyes distintivas para su particularidad cultural. Reseñamos a continuación algunos hitos de ese proceso que ha afectado no solamente al pueblo aymara, sino a otros como el mapuche, rapa nui o atacameño<sup>143</sup>, y que se extiende desde la década del '90 hasta la actualidad.

***La constitución del Acta de Nueva Imperial (1989).*** Fue el primer tratado generado entre las fuerzas políticas de la Concertación de Partidos por la Democracia y los pueblos indígenas del país. Este compromiso, firmado en la localidad de Nueva Imperial, en el sur de Chile el 1 de diciembre, consistió en un acuerdo suscrito por el entonces candidato a la presidencia (y posterior Presidente), Señor Patricio Aylwin Azócar con los pueblos indígenas, y consideró por primera vez a pueblos como el aymara y kaweshkar, y a organizaciones políticas tradicionales, como el consejo de ancianos de Rapa Nui, en el territorio insular chileno de Isla de Pascua, en pleno Océano Pacífico (MIDEPLAN, 2003c: 10).

El Acta de Nueva Imperial congregó en un documento aspiraciones y propuestas por la legitimidad de la diversidad cultural al interior del país, plataforma para la aparición de una ciudadanía diferenciada. Destacó su intención de instituir,

---

<sup>142</sup> La Concertación de Partidos por la Democracia nació como un movimiento político – ciudadano durante los últimos meses de la dictadura militar de Pinochet, a la que incluso se incorporaron dirigentes de los pueblos indígenas mapuche y aymara. Fundada oficialmente el día 2 de febrero de 1988, aspiró a la realización de elecciones libres para lograr el pleno reestablecimiento de la democracia en el país. Entre las principales demandas que exigieron al gobierno militar estuvieron: 1) la realización de elecciones de presidente de la república, 2) reconocimiento de pactos internacionales de derechos civiles y políticos, 3) sustitución de leyes que limitaban la creación de partidos políticos, 4) supresión de normas que restringían ideologías o la promoción de la soberanía popular y 5) término del exilio y restitución de nacionalidad a chilenos que habían sido privados de ella (ORTEGA FREI, E. 1992: 353). Luego de vencer a Pinochet en un plebiscito donde se decidía sobre la continuidad del mismo en el poder con el cargo de presidente, (Octubre de 1988), la Concertación de Partidos por la Democracia presentó candidatos a la presidencia del país en octubre de 1989, obteniendo el poder ejecutivo por medio de elecciones democráticas (Marzo de 1990). Ha permanecido en el gobierno de Chile ininterrumpidamente, eligiendo por medio de las urnas a cuatro presidentes: Patricio Aylwin (1990 – 1994), Eduardo Frei Ruiz – Tagle (1994 – 2000), Ricardo Lagos (2000 – 2006) y Michelle Bachelet (2006 – 2010).

<sup>143</sup> Rapa Nui, pueblo indígena insular habitante de la Isla de Pascua; Atacameños, pueblo indígena oriundo del área de Antofagasta (Ver figura 1, mapa de la página 13)

desde la etnicidad de la población, mejoras en educación, salud, subsidios agrícolas, y demandas como la autonomía, derechos colectivos y desarrollo con identidad. (AGUILERA BARRAZA, R. 2006:4). Entre sus principales objetivos estuvieron: (1) el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas (2) la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) (3) la creación de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), (4) la aprobación de una Ley Indígena y (5) la ratificación del Convenio 169 de la OIT<sup>144</sup> sobre pueblos indígenas y tribales (VERGARA, J. I. 2005:79). Estos compromisos buscaron acabar con las problemáticas históricas derivadas de la exclusión y desigualdad de los pueblos indígenas del país.

Otro de los efectos del acuerdo que exponemos fue la ratificación, por parte de los pueblos indígenas, del compromiso de apoyo al nuevo gobierno democrático electo en los comicios de octubre de 1989, para canalizar sus demandas por medio de vías institucionales. De este modo se dejaba claro el anhelo de establecer soluciones efectivas para sus problemas, en el marco de una alianza gobierno – organizaciones indígenas.

“(...) firmamos un acuerdo (sic) de Nueva Imperial con tres ejes importantes: ley de desarrollo para los pueblos indígenas, que promete desarrollo para los pueblos indígenas, el reconocimiento constitucional y el convenio 169. Lo hicimos en Nueva Imperial y uno de los que firmó eso fue Cornelio Chipana<sup>145</sup>, por el pueblo aymara (...) ahí se marca nítidamente la presencia nuestra en ese documento. Lo presentamos a los tres candidatos a la presidencia y solamente Patricio Aylwin nos respondió, nos jugamos con él (...) ese proceso fue muy efectivo en avanzar en muchos de los temas que por siglos en Chile no habían sido escuchados, eso de la Ley reconoce por primera vez al pueblo aymara como perteneciente a este país. El '93 recién el pueblo aymara fue reconocido, a través de la Ley Indígena como un pueblo perteneciente a Chile, cuestión no menor pa' nosotros. (...)” (Entrevistado 1).

Con el paso de los años, sin embargo, ha habido dificultades para lograr la aprobación de leyes que permitieran la ratificación de los compromisos suscritos, principalmente por reticencia de los grupos políticos de la derecha chilena a otorgar legitimidad oficial a los pueblos indígenas, bajo el argumento de que ello atentaría contra el principio de unidad nacional.

***El Congreso Nacional de los Pueblos Indígenas (1991):*** la CEPI (como ya hemos dicho, Comisión Especial de Pueblos Indígenas), creada por decreto supremo

---

<sup>144</sup> Acerca del Convenio 169, su importancia y alcances, ver capítulo primero, sección I.2.

<sup>145</sup> Una descripción sobre la trayectoria de Cornelio Chipana, en la cita 243, página 186.

en mayo de 1990, incorpora equilibradamente a representantes de los diferentes pueblos indígenas. En el mes de enero de 1991 convocó al primer Congreso de Pueblos Indígenas con el objetivo de ratificar y validar las conclusiones postuladas por la Comisión, en relación con los compromisos establecidos en el Acta de Nueva Imperial y acerca de la necesidad de incorporar en la sociedad nacional, a los pueblos indígenas como actores sociopolíticos y culturales diferenciados.

Entre las principales resoluciones del Congreso Nacional de Pueblos Indígenas estuvieron:

- a) La necesidad de que el Estado declarase un país pluriétnico y plurilingüístico, para ello debería fortalecer la propuesta de reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas,
- b) La voluntad de reconocer el carácter de “Pueblos Indígenas”, teniendo presente los aspectos históricos, demográficos, culturales y territoriales,
- c) La necesidad de protección y ampliación de las tierras indígenas, estableciendo para ello la creación de un fondo de tierras y aguas,
- d) La creación de territorios de desarrollo indígena, comprendidos como espacio social, demográfico, económico y cultural fundamental para la existencia de los pueblos indígenas.
- e) La protección jurídica de los recursos naturales del suelo y del subsuelo, renovables y no renovables de los territorios indígenas y el derecho preferente de utilización por parte de las comunidades, estableciendo mecanismos de consulta a los indígenas para la implementación de proyectos de inversión, o de relocalización.
- f) En relación a la cultura y educación, planteaba el reconocimiento, respeto y protección de las culturas y el deber del Estado de preservar y promover los idiomas y el conocimiento indígena. Establecía el delito de ofensa cultural y la protección del patrimonio histórico. El Congreso planteó la necesidad de crear un sistema de Educación Intercultural Bilingüe (EIB).
- g) Incorporación a la justicia ordinaria del derecho consuetudinario y el establecimiento de un sistema judicial especial indígena.
- h) Legitimación de la participación de las comunidades y de las asociaciones indígenas en los niveles de la administración del Estado.
- i) Postulaba la creación de un fondo de etnodesarrollo, que permitiría la aplicación de planes y proyectos integrales de desarrollo en las comunidades.

j) Finalmente aprobaba la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), asignándosele la tarea de implementar las políticas indigenistas del Estado. (MIDEPLAN 2003c: 31 - 32).

Es posible afirmar que en los hechos que el Congreso de Pueblos potenció la incidencia de los indígenas en la política del Estado Chileno, fundamentando desde bases comunitarias un discurso y propuestas coherentes relacionadas con la creación de la Ley Indígena o el establecimiento del Fondo de Derechos de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (Ibíd.).

Otras dos propuestas de aquel Congreso Nacional, la ratificación del convenio 169 de la OIT y el proyecto de reforma constitucional que reconoce del carácter de pueblo a los indígenas y entrega participación política, estuvieron sin tramitación en la cámara legislativa chilena, hasta hace muy poco tiempo atrás. Más adelante volveremos sobre este asunto.

***Censo nacional (1992)***, que marca otro hito en el proceso de reconocimiento “institucional” de los pueblos indígenas en Chile. Aquel año se contabiliza a la población del país tomando en cuenta, por primera vez en la historia, la variable étnica (BENGOA. J. 2004: 135). Los resultados de la consulta arrojaron la presencia de una amplia cantidad de población indígena en Chile, sobre la base de un criterio subjetivo de identificación (GUNDERMANN, H. et al 2005:97). Con todo, la existencia de una pregunta ambigua para determinar la pertenencia a un pueblo indígena generó arduas polémicas en relación con la validez de los resultados, que se extendieron por 10 años hasta la realización del siguiente censo poblacional, en 2002. La pregunta en cuestión era la siguiente:

“Si es Ud. chileno, ¿se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas?

1. Mapuche
2. Aymara
3. Rapanui

4. Ninguna de las anteriores” (Pregunta número 16 del censo de 1993, en Ibíd.:97).

Esta pregunta podría haber estimulado, de acuerdo con Gundermann et al. (En Ibíd.), una autoidentificación como indígena en personas que, sintiéndose nacionales (chilenos) admiraban la construcción del país desde una historia que reconoce en lo

indígena un fundamento de la nación. El resultado fortaleció la presencia de aquellos en la sociedad nacional, en una apertura consonante con la democratización del país (Ibíd.): diez años más tarde ese renacer de las identidades indígenas se expresa en la existencia oficial de ocho etnias, reconocidas por ley<sup>146</sup>.

**La Ley Indígena (1993):** el acuerdo acerca de una ley nacional especial para la diversidad cultural dio frutos en un cuerpo jurídico el año 1993. Ésta fue la denominada Ley Indígena, que contó en su elaboración con la participación de dirigentes y representantes de los pueblos indígenas de Chile (TRANSCORP, 2001: 51), constituyéndose en un nuevo icono del modelo multiculturalista liberal.

La Ley indígena ratificó en sus *acuerdos substantivos* (1) un reconocimiento de la diversidad cultural y étnica de los pueblos indígenas (2) el reconocimiento jurídico de las comunidades (3) fomento de la participación de los sujetos y agrupaciones indígenas (4) la discriminación positiva, buscando la igualdad real antes que legal de los grupos discriminados y (5) la protección y ampliación de las tierras indígenas.

Entre las principales *fortalezas* de ese cuerpo jurídico pueden destacarse: (1) la conformación de programas de educación intercultural bilingüe promotores de la defensa de lo cultural y de la educación indígena (2) la creación de un fondo de tierras y aguas y (3) la constitución de un consejo mixto coordinador al interior de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, integrado por dirigentes indígenas y representantes gubernamentales. Entre las *debilidades* más notorias de la ley estuvieron: (1) el no reconocimiento del carácter de pueblo a los pueblos indígenas, a los que se denominó por el contrario, de manera eufemística “etnias” o “culturas” (2) concepción de los territorios indígenas como “áreas”, lo que redujo la capacidad de un eventual control político, económico y cultural por parte de los pueblos indígenas<sup>147</sup>.

---

<sup>146</sup> La pregunta censal 2002, relativa a los pueblos indígenas fue la siguiente: “¿Pertenece usted a alguno de los siguientes pueblos originarios o indígenas?

1. Alacalufe (kawashkar)
2. Atacameño
3. Aymara
4. Coya
5. Mapuche
6. Quechua
7. Rapanui
8. Yámana (Yagán)

0. Ninguno de los anteriores. (En GUNDERMANN, H. et al. 2005:98).

<sup>147</sup> La definición de “pueblo” de un colectivo indígena no resulta algo menor, en tanto permite autonomía decisional de la población. En ese sentido UNESCO ha propuesto que es necesario el control político de su propio territorio por parte de los pueblos indígenas, lo que iría de la mano con la perspectiva del Desarrollo con identidad (MIDEPLAN 2003 b: 14).

La Ley Indígena finalmente ratificada no constituyó en sí un cuerpo legal que estableciera compromisos efectivos con las demandas totales de los pueblos indígenas. En rigor, se alejó de algunas de las más relevantes, dejando sólo en el papel nuevos mecanismos de trato entre los pueblos indígenas y el Estado chileno, modificando el carácter de la relación entre ambos, tal como veremos más adelante.

***La creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI)***  
**(1993):** en conjunto con la aprobación de la Ley indígena el año 1993, nació la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI)<sup>148</sup>, entidad del Estado que promovió el “desarrollo con identidad”<sup>149</sup> para los pueblos indígenas. La misión del organismo consignaba necesario:

“Promover, coordinar y ejecutar la acción del Estado a favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas, especialmente en lo económico, social y cultural e impulsar su participación en la vida nacional, a través de la coordinación intersectorial, el financiamiento de iniciativas de inversión y la prestación de servicios a usuarios”<sup>150</sup>.

Desde una perspectiva jurídica, la creación de CONADI generó una plataforma institucional para el planteamiento de demandas y la promoción de derechos culturales de los pueblos indígenas, reconocidos por primera vez por el Estado y sus instituciones. Aunque teóricamente buscó ser un espacio promotor de mecanismos de participación de los individuos, comunidades y pueblos indígenas, en los hechos, este organismo se fue convirtiendo en un nuevo andamio “asistencialista”<sup>151</sup>.

Uno de los grandes problemas que afectó a la institucionalidad estatal durante la década de los ‘90 fue el alto grado de descoordinación entre los organismos del Estado en la aplicación de sus programas de desarrollo y gestión territorial. En el caso de las políticas hacia los pueblos indígenas eso era algo substantivo. La CONADI, con

---

<sup>148</sup> Es un organismo dependiente del Ministerio de Planificación y Cooperación (MIDEPLAN) del Gobierno de Chile.

<sup>149</sup> La propuesta de “Desarrollo con identidad” surge de la reflexión teórica en relación con el nacimiento del Estado plurinacional. Ésta propone que 1) hubo un fracaso en el intento de construcción de un proyecto nacional, basado en el mestizaje, la unidad y la identidad nacional 2) se deben relativizar los contenidos de la relación de poder y mestizaje entre lo moderno y lo tradicional 3) es necesaria la creación de espacios jurídicos para la autodeterminación de los grupos étnicos y 4) una nueva conceptualización de la ciudadanía, que no restrinja la capacidad política de los grupos minoritarios. (<http://www.fondoindigena.net> [Sección de documentos de trabajo]).

<sup>150</sup> Fuente: <http://www.conadi.cl>

<sup>151</sup> Cuestión que expondremos más adelante, en el apartado V.5., página 339 y siguientes.



el paso de los años, adoleció de una marcada “rigidez” en la aplicación de los instrumentos de planificación y desarrollo, cometiendo errores en la concepción, operación y ejecución de los planes de política pública. Un ejemplo ilustrativo de aquella situación es el siguiente. La ley Indígena, en su artículo 9º define la figura legal de *comunidad indígena*, como “toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones: a) provengan de un mismo tronco familiar; b) reconozcan una jefatura tradicional; c) posean o hayan poseído tierras indígenas en común [y] d) provengan de un mismo poblado antiguo.” (Artículo 9, Ley 19.253). Esta conceptualización de comunidad indígena no tomó en cuenta el sentido de la tradicional que disponía la estructura social aymara considerándola antes que todo como un nicho funcional que resultaba “útil” para la obtención de recursos. La comunidad perdió su acepción antropológica, en tanto conjunto de individuos vinculados de manera consanguínea, reconocidos cultural, religiosa y territorialmente mediante linajes familiares (VIDAL, A. citado en TRANSCORP 2001: 27; también en TRANSCORP, Op. Cit.: 28).

El mismo cuerpo legal creó una segunda figura legal, las “asociaciones indígenas”, entendidas como “la agrupación voluntaria y funcional integrada por, al menos 25 indígenas, que se constituyen en función de algún interés u objetivo común”. (...) Sus actividades se orientaban a temáticas “a) educacionales y culturales b) profesionales comunes de sus miembros y c) económicas que benefician a sus integrantes tales como agricultores, ganaderos, artesanos y pescadores”. (Artículos Nº 36 y 37, Ley 19.253, Op. Cit.). Aunque esta última era una organización funcional, con algunas salvedades generó disputas y conflictos al interior de los colectivos de familias aymaras, además de confusión y disputas entre autoridades y directores de proyectos, ambiciosos por protagonismo y recursos. La proliferación de tantas organizaciones en vez de fomentar el asociacionismo terminó debilitándolo. Al respecto las siguientes palabras de una entrevistada resultan ser muy clarificadoras: acerca del impacto de las nuevas formas de organización aymara, creados por CONADI:

“(...) yo creo que tienes como una gama muy amplia de organizaciones, tienes organizaciones que de suerte tienen alguna base comunitaria, tienes organizaciones que son respuesta a las acciones del Estado, en el fondo el Estado obliga a la gente a organizarse de distintas formas para poder ser sujeto de beneficios de ellos, digamos... que yo creo que no tienen base comunitaria. (...)” (Entrevistada 3: Científica social radicada en Arica de 45 años).

A partir de este diagnóstico, los gobiernos de la Concertación optaron, - durante el segundo lustro de la década del '90 -, por implementar un nuevo programa de desarrollo, coordinador de la labor de CONADI y otros organismos públicos, orientado a la optimización de los recursos públicos, para apostar decididamente por un “desarrollo integral” de las comunidades indígenas. Este fue el Programa Orígenes.

***El Programa Orígenes (2000):*** financiado con recursos de los bancos “Interamericano de Desarrollo” (BID) (US\$ 80 millones), y “del Estado de Chile” (US\$ 53 millones), su plan de trabajo incluyó la entrega de recursos a 642 comunidades indígenas en una primera etapa (38 de las cuales de ascendencia aymara), entre los años 2001 a 2004 (CORPORACIÓN TIEMPO 2000, 2005: 5).

Este programa intentó aplicar un esquema teórico conceptual que potenciara la relación entre el Estado y las comunidades indígenas, a esa altura estancada y deteriorada. A través del Programa Orígenes se pretendió: (1) mejorar las capacidades y oportunidades de los beneficiarios en los ámbitos productivo, educativo y de salud, (2) fortalecer las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI)<sup>152</sup> y las comunidades indígenas beneficiarias del Programa en materia de desarrollo integral con identidad mediante una gestión participativa y (3) institucionalizar la temática indígena en los distintos sectores, creando capacidades en los organismos públicos para que la atención a las poblaciones indígenas fuera articulada desde la pertinencia cultural. Se aspiraba a institucionalizar una ciudadanía diferenciada, basada en mecanismos de reconocimiento cultural que otorgaran la oportunidad de ejercer derechos colectivos a los pueblos indígenas, fomentando integración en vez de asimilación. (BELLO, A. en AYLWIN, J. y YAÑEZ, N. 2007: 198 - 201; CORPORACIÓN TIEMPO 2000, Op. Cit.).

En esta etapa de la que damos cuenta se idearon diversos métodos de acceso para la adecuada participación de las comunidades indígenas en las actividades gestadas por el programa: (1) determinación de necesidades de manera participativa (2) delimitación de objetivos de manera colaborativa (3) decisiones sobre contenidos del programa, para crear cooperativamente una estrategia de implementación (4) ejecución del programa, desarrollo de proyectos, buscando establecer relaciones de confianza (5) evaluación del programa, identificando y calificando iniciativas, viendo resultados, deficiencias o efectos (CORPORACIÓN TIEMPO 2000, Op. Cit.).

---

<sup>152</sup> Zonas territoriales en donde el Estado focaliza su intervención con recursos, para alcanzar el desarrollo armónico de los indígenas y de sus comunidades, permitiendo la complementariedad entre las comunidades locales y las políticas de inversión. Exponemos más características de las ADIs en el capítulo quinto, sección V.4.2.8.

La institución indigenista aplicó políticas que intentaron ser acordes con los requerimientos de la realidad cultural de los pueblos indígenas. Estableció comités de apoyo a la gestión integrados por las propias comunidades junto con coordinaciones de varias instituciones del Estado en la validación, ejecución y evaluación de proyectos<sup>153</sup>. Éstas no operaron adecuadamente en los hechos, convirtiendo a Orígenes en un nuevo programa social de corte asistencialista (BELLO, A. op. cit.: 194). Su labor replicó antiguos vicios como la baja capacidad resolutive de los propios indígenas en la construcción y ejecución de proyectos o la escasa sustentabilidad de los mismos.

En el caso de la región de Tarapacá hubo iniciativas que intentaron integrar a las comunidades aymaras pero que fueron descontinuadas en los hechos. Evaluaciones realizadas por distintas instituciones acerca de la labor del Programa Orígenes señalaron que su acción se vio limitada a la administración de recursos e inversiones de agencias externas, creando dependencia en las comunidades indígenas, sin lograr instalar capacidades ni procesos de fortalecimiento (CORPORACIÓN TIEMPO 2000, 2005: 342 y siguientes; BELLO, A. en AYLWIN, J. y YAÑEZ, N, op. cit.: 211 Y 213).

***Comisión para la Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas (CVHNT) (2001 – 2003)***, en el siguiente capítulo de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, el Gobierno de la época<sup>154</sup> constató la necesidad de mejorar la relación existente entre Pueblos Indígenas, Sociedad Civil y el Estado, pues se apreciaba un desconocimiento general sobre el mundo indígena en muchos sectores de la población. Resultaba crucial, desde esa perspectiva, la creación de espacios que facilitaran el intercambio de ideas y visiones en torno al conocimiento de la diversidad cultural.

Por esos motivos se encargó la elaboración, - a una comisión especial de académicos, indígenas y no indígenas -, de un documento oficial que diera cuenta de la historia del trato entre los involucrados, con el objetivo de orientar, desde la óptica del reconocimiento, demandas por respeto y participación de los indígenas. Este trabajo fue encargado a la denominada Comisión para el Nuevo Trato de los Pueblos

---

<sup>153</sup> Participando las Corporaciones Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) y Nacional Forestal (CONAF), además del Instituto de Desarrollo Indígena (INDAP) y los Ministerios de Educación (MINEDUC) y Salud (MINSAL). ([www.origenes.cl](http://www.origenes.cl))

<sup>154</sup> Del presidente Ricardo Lagos Escobar (2000 – 2006).

Indígenas (CVHNT). Ésta sugirió ideas y recomendaciones para una nueva etapa política que subrayaron aspectos institucionales, jurídicos y políticos aplicables a los pueblos indígenas, en un sistema democrático (MIDEPLAN: 2003c: 29), proponiendo soluciones que permitieran terminar con los problemas de exclusión y discriminación al interior de la Sociedad Chilena.

Tras varios meses de trabajo (entre Enero de 2001 y Octubre de 2003), e intensos debates al interior, la Comisión dejó constancia oficial de varios hechos históricos hasta ese momento desconocidos o negados por la historia “oficial” del país. Entre los más relevantes estuvieron:

- a) Confirmación de que durante muchas décadas hubo un permanente proceso de negación de la identidad y de la existencia de los pueblos indígenas que facilitó la institución de mecanismos para la apropiación de territorios originalmente indígenas y el fortalecimiento de una identidad nacional única,
- b) Debido a aquellas medidas los pueblos indígenas fueron afectados perdiendo parte importante de sus territorios ancestrales, sufriendo fragmentación social y patrimonial, viendo mermadas la vigencia de sus sistemas normativos propios y su lengua, hasta el punto de ver exterminados pueblos enteros
- c) Debilitamiento de formas tradicionales de vida indígenas, producto del desarraigo que conllevaron fenómenos como la asalarización, urbanización y extensión de la ciudadanía política y educación (MIDEPLAN 2003c: 126).

El informe de la comisión planteó que los pueblos indígenas han ido transformándose poco a poco, adaptándose para reintegrarse en la sociedad nacional, creando nuevas formas de organización, reivindicando su identidad y rearticulando movimientos sociopolíticos, logrando la generación de alianzas tanto al interior como al exterior del Estado de Chile. La Comisión sostuvo que gran parte de la identidad de los pueblos indígenas que actualmente conviven con la sociedad chilena se ha ido construyendo “en relación y conflicto con el proyecto de construcción del Estado Nacional” (Ibíd. 126). Por ello sugirió que el encuentro al interior de la sociedad nacional debería iniciarse desde un diálogo donde participen constructivamente el Estado, la sociedad chilena y los pueblos indígenas.

De acuerdo con la comisión, una política de nuevo trato debería estar basada en: (1) el reconocimiento de que la sociedad chilena es culturalmente diversa, (2) la visibilización de los pueblos hasta ese momento postergados o silenciados por el discurso oficial, (3) una declaración por parte del Estado de que éste y la sociedad chilena están en deuda con los pueblos indígenas, (4) una nueva relación entre los integrantes de la sociedad nacional, basada en el respeto, la equidad, el mutuo reconocimiento, la justicia y la dignidad de todos sus miembros, (5) creación de un estatuto jurídico especial que permita a los pueblos indígenas “vivir y desarrollarse de conformidad a sus propias identidades y sistemas culturales”, facilitándole el ejercicio de derechos que se pretenden consagrar, (6) dándole el valor que corresponde al reconocimiento como pueblos y al concepto de territorio indígena, este último concebido como “un espacio jurisdiccional donde los pueblos indígenas hacen efectivos los derechos colectivos atribuibles a su condición de Pueblos”. (Ibíd.: 126).

Las propuestas por el nuevo trato estaban orientadas hacia el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, el fortalecimiento de sus derechos colectivos en los ámbitos político, territorial y cultural, y la creación de instrumentos y propuestas institucionales que facilitaran la difusión de esas temáticas en la sociedad. Específicamente algunas recomendaciones fueron:

- a) la elaboración de mecanismos para la elección de representantes indígenas en el senado y en la cámara de diputados,
- b) participación de los pueblos indígenas en los gobiernos comunales y regionales,
- c) reconocimiento de instituciones e instancias organizativas propias de cada uno de los pueblos indígenas,
- d) creación de espacios para la mayor participación de los pueblos indígenas en la discusión, formulación, ejecución y evaluación de leyes, políticas y programas de derechos que afectasen la cultura, instituciones, territorios y recursos indígenas,
- e) reconocimiento de la relación especial de los pueblos indígenas con las tierras y territorios, validando la demarcación de límites y los derechos de participación en la gestión de dichos espacios, generando instrumentos de ordenamiento territorial orientados al desarrollo de los mismos,
- f) protección de las tierras indígenas, demarcando, titulando y protegiendo las tierras declaradas ancestralmente indígenas, por medio de mecanismos acordes con el ordenamiento legal,

- g) derechos indígenas especiales para la protección de recursos naturales, en relación con la implementación de proyectos de inversión públicos y privados en territorios y tierras indígenas,
- h) derecho colectivo de los pueblos indígenas a incidir en la educación de sus miembros, promoviendo la educación intercultural,
- i) reconocimiento del derecho consuetudinario y el derecho propio de los pueblos indígenas,
- j) reconocimiento y protección de prácticas económicas , sociales, culturales y religiosas de los pueblos indígenas,
- k) la creación de un Consejo de Pueblos Indígenas, de un Instituto de investigación y promoción de los Pueblos Indígenas,
- l) incorporación de individuos indígenas o sus agrupaciones en la ejecución de programas públicos que les conciernen directamente, para en lo posible dotar de mayor pertinencia a las políticas públicas orientadas hacia los pueblos indígenas,
- m) capacitación de funcionarios públicos y privados en la realidad y cultura indígena (Ibíd.).

Hubo voces críticas frente a la labor de la comisión que cuestionaron una tendencia excesivamente “ruralista” en la condición del indígena, en circunstancias que más del 50% de esa población vive en las ciudades. Otras señalaron la imposibilidad de crear instrumentos como el Consejo de Pueblos indígenas o la Comisión de reparación, que suplantarían responsabilidades que ya pertenecen al ámbito de la CONADI o que la Ley Indígena ya ha contemplado<sup>155</sup>.

Las medidas sugeridas por la Comisión para la Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas conformaron una nueva estructura desde la cual se pretendió articular la acción del Estado en temáticas culturales en Chile, reorientando definiciones y políticas implementadas por los gobiernos, con el fin de “ampliar el nivel de reconocimiento y ejercicio de los derechos indígenas, para promover el desarrollo con identidad y mejorar la institucionalidad pública”. Concretamente se consideraron disposiciones como las siguientes (MIDEPLAN, 2003c:6):

- a) reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas concebidos como descendientes de las poblaciones que habitaban el territorio actual e integrantes

---

<sup>155</sup> Fuente: ¿Nuevo trato? Queda claro que la Comisión de Verdad Histórica y nuevo trato no calma las inquietudes. <http://www.mapuche.info/fakta/qpqsq031107.html>

plenos de la nación, con cultura e identidad propias, a los que se les debe un profundo respeto,

- b) profundización de derechos políticos por medio de la creación del Consejo de Pueblos Indígenas, o la elaboración de un sistema nacional de consulta indígena.
- c) aplicación plena de la Ley Indígena, permitiendo mayor participación de las comunidades, fortaleciendo las Áreas de Desarrollo Indígenas,
- d) ratificación del convenio 169 de la OIT.
- e) participación de representantes indígenas del país en tribunas internacionales, como el Foro Permanente de Naciones Unidas sobre Cuestiones Indígenas,
- f) medidas de reparación a pueblos indígenas en riesgo de extinción, o habitantes de zonas urbanas,
- g) desarrollo con identidad basado en educación intercultural, desarrollo productivo y reconocimiento de tierras,
- h) mejor pertinencia cultural del Estado por medio de la entrega de un plan de acción bianual al consejo de CONADI que considera aspectos como el desarrollo productivo, salud indígena, capacitación cultural a funcionarios indígenas, o la creación de la subsecretaría de asuntos indígenas.

Las mayores críticas al informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato plantean que ese documento no aborda el tema de la libre determinación de los pueblos indígenas y tampoco las formas de expresión de un derecho interno para los pueblos indígenas. No rescata aspectos como el derecho a la autonomía (a excepción mediana en el caso del Pueblo Rapa Nui), y solo considera nominalmente un reconocimiento de los territorios indígenas, al no establecer una jurisdicción indígena clara, que permita el control propio de los procesos económicos, sociales y culturales<sup>156</sup> (Ibíd.).

De todas estas medidas sugeridas por la Comisión, en los siguientes años algunas fueron tomadas en consideración y otras no, como señalaremos más adelante.

***Política del Re – conocer: pacto social por la multiculturalidad (2007).*** En abril de 2007, la presidenta Michelle Bachelet anunció la creación de una nueva política indígena, con la que aspiró satisfacer las demandas que le expusieron líderes

---

<sup>156</sup> EL INFORME DE LA COMISION VERDAD HISTORICA Y NUEVO TRATO Y SUS DESAFIOS PARA EL GOBIERNO DE LAGOS. Disponible en: [www.centrofeycultura.cl/Mapuches\(nuevotratoJoseAlwin\).doc](http://www.centrofeycultura.cl/Mapuches(nuevotratoJoseAlwin).doc)

y dirigentes de los pueblos indígenas de Chile<sup>157</sup>. Fue la denominada “Política del reconocer: pacto social por la multiculturalidad”. Entre sus principales lineamientos, estableció la creación de 5 nuevos ejes estratégicos para el trato con los pueblos indígenas: 1) Fortalecimiento de sus formas de participación, 2) Reconocimiento y profundización de derechos, 3) Política Indígena Urbana, 4) Política Indígena para la mujer y 5) Fortalecimiento de la educación y cultura indígena. En aquel momento la presidenta Bachelet reafirmó su compromiso por ratificar el Convenio 169 de la OIT (MIDEPLAN, 2007, también en BACHELET, M. 2007). El pacto aspiraba a generar un cambio e instaurar un carácter multicultural en la Sociedad Chilena.

Tras varios meses de aprobada la política de trabajo para los pueblos indígenas, el gobierno se vio sobrepasado por una serie de acontecimientos sociales que expusieron el irregular camino por el que transitaba su política indigenista, prolongando el estado de negación de derechos colectivos indígenas. Aunque el Ejecutivo extendió el compromiso de trabajo con el tema indígena, esta vez enfocándolo hacia el mundo urbano, no transformó la estructura de instituciones y programas asistencialistas, dejando aparcadas mejoras comprometidas en aspectos relacionados con la situación jurídico – política, (como la ratificación del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, como veremos un poco más adelante, en este mismo capítulo).

De este modo se incrementó la protesta social. En el mes de Octubre de 2007 algunas personas de un colectivo del pueblo mapuche iniciaron una huelga de hambre con el objetivo de reclamar el término de la discriminación étnica y de las políticas de criminalización, exigiendo un reconocimiento de derechos políticos, económicos, territoriales y sociales<sup>158</sup>. Luego de más de 100 días de huelga, no fue sino a mediados

---

<sup>157</sup> Necesidades presentadas por sus representantes durante el período de campaña por la presidencia en el Segundo Encuentro Nacional de Pueblos Indígenas de Nueva Imperial, el 6 de Enero de 2006. Bachelet firmó en aquella oportunidad un compromiso para solucionar las demandas solicitadas. (El documento de dicho compromiso en el anexo tercero de este trabajo).

<sup>158</sup> Se trataba de los mapuches José Huenchunao, Jaime Marileo, Héctor Llaitul, José Millalén y de Patricia Troncoso, mujer de origen “chileno” autoidentificada como mapuche, quienes reclamaban el fin de la criminalización de las demandas de su pueblo. La criminalización se entiende como un conjunto selectivo de acciones de persecución realizados por actores estatales o privados con el fin de reprimir demandas políticas o sociales legítimas dentro del Estado social de derecho (GONZÁLEZ, Karinna, MELLA, Eduardo y LILLO, Rodrigo en AYLWIN, J. y YAÑEZ, N. 2007:67). La huelga de hambre que realizaron tenía además como objetivos concretos exigir la libertad inmediata de todos los presos mapuches enjuiciados bajo la ley antiterrorista (Nº 18.314), el fin de la aplicación de la Ley de Seguridad Interior del Estado (Nº 12.927), de la militarización de varias comunidades y de la represión a distintos grupos en



del mes de Enero de 2008 - ante el reclamo generalizado de instituciones internacionales como la Federación Internacional de Derechos Humanos, Human Rights Watch y el Relator de Naciones Unidas Dr. Rodolfo Stavenhagen incluido – que el Gobierno nombró un “comisionado especial para asuntos indígenas” (figura inédita en el ordenamiento jurídico de Chile) para que tratase de “reimpulsar el diálogo con las comunidades [indígenas], evaluar el avance y aplicación de las políticas públicas hacia pueblos indígenas, y levantar iniciativas en el Congreso Nacional como el reconocimiento constitucional de las comunidades indígenas”<sup>159</sup>, entre otras tareas.

La labor de personero designado por el Estado de Chile fue central en intentar reestablecer una línea de trabajo que reconociera las falencias de la política pública para los pueblos indígenas y fomentara el pacto multicultural impulsado por el gobierno nacional. En una entrevista concedida pocos días luego de asumir su cargo planteó “no podemos seguir repitiendo lo que ya hicimos en el pasado. Tenemos que retomar todo el trabajo que hizo la comisión (...) sobre el Nuevo Trato con los pueblos indígenas, ver en qué se ha avanzado, que todavía falta por desarrollar y construir los consensos en la sociedad para que esas medidas las podamos llevar adelante”<sup>160</sup> Planteó como desafío que la sociedad chilena debe asumir su carácter multicultural y que el resto de la ciudadanía “tiene que desarrollar las mejores maneras de trabajar y convivir juntos”<sup>161</sup>.

El comisionado señaló la importancia de la participación indígena, potenciabile por medio de tres canales principales: reconocimiento constitucional, (lo que implica la aplicación y puesta en marcha, además, del convenio 169 de la OIT), mejoramiento del sistema institucional del gobierno, (por medio de la subsecretaría de asuntos indígenas y el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas) junto con la reorganización de la CONADI y nuevas políticas públicas, que establecieran una agenda política entre el Estado y los indígenas<sup>162</sup>.

Se propuso la creación de un comité de ministros, instancia de discusión y proposición de políticas de gobierno para asuntos indígenas, constituido por los

---

el interior del país. “Cumbre por la Amistad e Integración de los Pueblos Iberoamericanos. Un grito que recorre la cumbre” [http://www.movimientos.org/cap/show\\_text.php3?key=11272](http://www.movimientos.org/cap/show_text.php3?key=11272)

<sup>159</sup> “Egaña apuntó a la necesidad de retomar trabajo de Aylwin en materia indígena”

<http://www.cooperativa.cl> (29/01/08).

<sup>160</sup> *Ibíd.*

<sup>161</sup> “Es necesario que la sociedad asuma su carácter multicultural”

[http://www.latercera.cl/medio/articulo/0,0,3255\\_5666\\_330611030,00.html](http://www.latercera.cl/medio/articulo/0,0,3255_5666_330611030,00.html)

<sup>162</sup> *Ibíd.*

Ministros del Interior, Planificación, Secretaría General de la Presidencia, Relaciones Exteriores, Educación, Salud, Obras Públicas, Bienes Nacionales, Agricultura, Vivienda y Medio Ambiente. Asimismo, cada ministerio crearía una unidad de asuntos indígenas, profundizaría el tema de las tierras indígenas, reconocería el derecho a la educación, impulsando la educación intercultural, programas de Becas y hogares indígenas<sup>163</sup>.

***Aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (2008).*** Ya hemos señalado la importancia de este instrumento de derecho internacional (capítulo primero, sección I.1.1.), por lo que a continuación expondremos la cronología de lo que significó su ratificación oficial por parte del Estado de Chile. El primer antecedente acerca de la aprobación del Convenio lo encontramos en el mes de Enero de 1991, fecha en que entró en tramitación a la Cámara de Diputados. Luego de eso quedó entrampado, a la espera de ratificación, por largos 9 años, hasta que el 11 de abril de 2000 fue despachado al Senado (SENADO DE CHILE, 2008:2). En aquel momento recibió cuestionamientos por parte de algunos legisladores, quienes adujeron la inconstitucionalidad de Convenio, duda que quedó zanjada por el Tribunal Constitucional del país (Ibíd.:4).

Los primeros meses de 2008 marcan las controversias finales en torno a la aprobación del Convenio<sup>164</sup>. El mes de Marzo (y tras 18 años de su ingreso a

---

<sup>163</sup> “LOGROS DE LA POLÍTICA INDÍGENA “RE-CONOCER: PACTO SOCIAL POR LA MULTICULTURALIDAD”. Disponible en [www.conadi.cl/Logros\\_Re-conocer\\_Consejo\\_Ministros\\_\(junio\\_2009\).ppt](http://www.conadi.cl/Logros_Re-conocer_Consejo_Ministros_(junio_2009).ppt)

<sup>164</sup> Que incluyó una larga discusión respecto de la posible incorporación de una cláusula, denominada “declaración interpretativa” del artículo 35 del Convenio. Este señala que “la aplicación de las disposiciones del presente Convenio no deberá menoscabar los derechos y las ventajas garantizados a los pueblos interesados en virtud de otros convenios y recomendaciones, instrumentos internacionales, tratados, o leyes, laudos, costumbres o acuerdos nacionales”. (Fuente: CHILE: Polémica desatada por “Declaración Interpretativa” a Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas: <http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=2413>). El gobierno estimaba necesario aclarar ese punto (lo que señala el artículo 35 del convenio 169 OIT), ya que –estimaba– el documento solo sería aplicable en el país “en relación a los tratados internacionales ratificados por Chile, y que se encuentren vigentes” (Texto de la Declaración interpretativa, en Ibíd.). Aquella declaración interpretativa no prosperó, en parte gracias a las presiones, reclamos y manifestaciones de las organizaciones indígenas del país. Un grupo de dirigentes indígenas redactó un comunicado al respecto señalando que “nos vemos en la obligación de declarar que aún no hay nada que celebrar. Todas las organizaciones nos hemos negado a reservas o declaraciones interpretativas sobre el convenio”. Ratifican esa voluntad como consejeros indígenas, que sería la unánime de los pueblos y demandan que el Estado de Chile enfrente el proceso de ratificación y depósito del Convenio 169 de buena fe, sin engaños a los pueblos indígenas. Entre los dirigentes que firmaron aquel documento estaban José Llanquapán, Emilia Nuyado, Miguel Niguelpi y Zenón Alarcón. (Mayores antecedentes sobre esto ver en: “Múltiples reacciones de rechazo a

tramitación al poder legislativo) se produce la discusión en el Senado nacional para su aprobación definitiva, donde es ratificado con un total de 36 votos a favor y uno en contra (Ibíd.:34). Tras eso, se procedió a su promulgación definitiva por parte del Ejecutivo el día 15 de septiembre de 2008<sup>165</sup>, entrando en vigor exactamente un año después. En el capítulo quinto, secciones V.5, V.6 y V.7., constatamos las opiniones de los actores sociopolíticos en relación con el escenario que se abrió luego de la aprobación del Convenio 169 para los pueblos indígenas en Chile.

**Reconocimiento constitucional de los pueblos Indígenas.** Clave para validar que al interior del Estado no viven solamente los descendientes de los colonizadores, sino también un conjunto de pueblos que preexistían, con su propia naturaleza, estatus, derechos culturales, políticos y territoriales (En BARIE, C. G. 2000/2003: 218). En Chile, el reconocimiento constitucional ha sido una larga aspiración de los pueblos indígenas, por medio de lo cual anhelan instalar características pluriétnicas y pluriculturales al interior de una sociedad nacional en vías de asumir su diversidad cultural.

Veamos algunos acontecimientos que dan cuenta de la historia de la aprobación del reconocimiento constitucional. En un principio el texto de la reforma sostuvo incorporar, como inciso final al artículo 1 de la Constitución del país, la frase “El Estado velará por la adecuada protección jurídica y el desarrollo de los pueblos indígenas que integran la nación chilena”. Anexaba como inciso final al número 22 del artículo 19: “la ley podrá, también, establecer beneficios o franquicias a favor de las comunidades indígenas”, e incorpora al artículo 67 como número 7 el establecimiento de mecanismos de cuidado de los pueblos que “[incorporan] sistemas de protección jurídica y beneficios o franquicias para el desarrollo de los pueblos indígenas”<sup>166</sup>.

La reforma ha sufrido una gran dilación en su tramitación, siendo utilizada en su momento como “instrumento” electoral por algunos legisladores nacionales,

---

“declaración interpretativa” que limita al Convenio 169”. Fuente: <http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=2403> ; “CHILE: Implicancias de la Declaración Interpretativa al Convenio 169 y el error estratégico del Gobierno de Bachelet” Fuente: <http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=2397> y “Sin precedente internacional: Comisión del Senado aprueba interpretación que restringe Convenio 169 de la OIT”, Fuente: <http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=2398> , entre otras).

<sup>165</sup> “Chile ratifica íntegramente Convenio 169 OIT”.

Fuente: <http://www.elmorrocotudo.cl/admin/render/noticia/17706>

<sup>166</sup> Política de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Derechos Indígenas, Desarrollo con Identidad y Diversidad Cultural. 16 de Abril de 2004. <http://www.mapuche.info/mapuint/newtreat040400.pdf> (p. 10).

dejando en evidencia, al menos el descuido y contradictoria posición del Estado en relación con la aplicación de leyes nacionales e internacionales que se refieren a los pueblos indígenas.

Ejemplo de lo anterior fue lo ocurrido en plena campaña por la presidencia de Chile, en enero de 2006<sup>167</sup>. El jefe de Estado en ejercicio - Ricardo Lagos Escobar - reactivó el Proyecto de Ley de Reconocimiento Constitucional de los Pueblos Indígenas, dándole “suma urgencia” para su revisión por el poder Legislativo, en un plazo no mayor a 10 días<sup>168</sup>. Esa acción guardaba un claro interés electoral, ya que perseguía desenmascarar la estrategia de campaña del candidato presidencial opositor Sebastián Piñera Echeñique, quien prometió la aprobación de dicha ley en caso de resultar ganador en los comicios presidenciales. El Congreso Nacional negó la aprobación del decreto, con votos de la derecha política que apoyaba a Piñera. El poder Ejecutivo utilizó, de ese modo, la aprobación de una ley como un instrumento electoral, para demostrar las incongruencias existentes en el sector político derechista<sup>169</sup>.

El proyecto de reforma constitucional ha sufrido, además, alteraciones durante su extenso período de tramitación. En abril del 2003 estipulaba: “el Estado reconoce a los pueblos indígenas que forman parte de la nación chilena y habitan su territorio. La ley promoverá su participación y la de quienes los integran en la vida nacional y les garantizará el derecho a conservar, desarrollar y fortalecer su identidad, idioma, instituciones y tradiciones, lo espiritual, cultural y social” (En BARIE, C. G. Op. cit.). En 2008 prosiguen las modificaciones, cuando se decide incorporar al proyecto un inciso 4º al artículo Nº 3 de la Constitución, en donde se indica “La nación chilena es multicultural. El Estado reconoce la existencia de los pueblos indígenas que habitan su territorio y el derecho de los pueblos, comunidades y personas indígenas a conservar, desarrollar y fortalecer su identidad, idiomas, instrucciones, tradiciones sociales y culturales”. Anexa a su vez un nuevo inciso, número 10, en el artículo 19 número 24,

---

<sup>167</sup> En la cual resultó electa la Presidenta Michelle Bachelet.

<sup>168</sup> En Enero de 2003. Fuente: “Glosario legislativo. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile”. [http://www.bcn.cl/ayuda\\_folder/glosario#S](http://www.bcn.cl/ayuda_folder/glosario#S)

<sup>169</sup> “La nación chilena es una e indivisible”. <http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=240>

pasando a ser el actual el número 11: "Con todo la ley deberá proteger la tierras y los derechos de agua de las personas y comunidades indígenas"<sup>170</sup>.

De acuerdo con Barros<sup>171</sup> los textos de reconocimiento constitucional que han entrado en discusión durante estos años atentan burda y explícitamente contra los derechos colectivos y humanos. Según el autor, atropellan los siguientes derechos constitucionales: 1) el pleno dominio preexistente de los indígenas sobre sus tierras, territorios y recursos naturales, 2) la autonomía de los pueblos indígenas en tanto agrupaciones políticas con fines específicos, negando la interlocución de los pueblos indígenas en tanto colectivos autónomos, 3) el derecho de asociación y 4) el derecho de propiedad. También desconoce los siguientes derechos humanos: 1) la libre determinación territorial y la autonomía cultural, que permite rechazar la implementación de cualquier proyecto de explotación económica en un territorio indígena sin el consentimiento de sus habitantes, 2) la propiedad sobre las tierras, territorios y recursos ocupados tradicionalmente y 3) derecho a la distribución equitativa de los beneficios derivados de la explotación económica de su territorio.

Con todo, el año 2008 se produce un movimiento de eclosión de las organizaciones indígenas, en abierto rechazo de la reforma constitucional. El día 7 de abril, frente a lo que consideran un reconocimiento constitucional "superficial"<sup>172</sup>, un conjunto amplio de organizaciones indígenas de Chile publican una carta abierta al

---

<sup>170</sup> Un proyecto etnocida. Crítica al proyecto de Reconocimiento Constitucional propuesto por M. Bachelet (Por Alonso Barros)

<http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=1286>

<sup>171</sup> Ibíd.

<sup>172</sup> Porque no se ha tomado en cuenta la norma que indica el Convenio 169 de la OIT, acerca de la exigencia de "consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente" (Artículo 6). Sólo se han tomado como "sugerencias" las proposiciones acerca de la reforma constitucional hechas por las organizaciones indígenas. Un senador sostuvo al respecto que: "Escuchamos a más de 50 organizaciones que plantearon su posición frente a las reformas constitucionales y mayoritariamente hay una percepción de que a los proyectos les falta agregar algunos puntos como la autonomía y una serie de elementos que son importantes para ellos (...) nos plantearon claramente que el Convenio 169 de la OIT establece el criterio de que, para estos efectos tiene que haber un amplio diálogo con las comunidades y en ese sentido se cumplió un proceso muy importante al escuchar a las distintas organizaciones" En: "Se logra abrir debate del senado sobre "reconocimiento constitucional". Audiencia pública el próximo 7 de abril" Fuente: <http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=2721> Subrayado en el original.

Senado para exponer su queja por el trato recibido durante la etapa de discusión de la ley, que se habrá efectuado “entre cuatro paredes”. Esa carta es la siguiente:

**“CARTA ABIERTA AL SENADO DE CHILE.**

Santiago, 7 de abril 2008

Sr. Adolfo Zaldívar

Presidente del Senado

Senadores: Alberto Espina, Soledad Alvear, Hernán Larraín, José Antonio Gómez, Comisión de Constitución, Legislación y Justicia del Senado

**PRESENTE**

De nuestra consideración,

Hemos tomado conocimiento que la Comisión de Constitución del Senado se encuentra discutiendo, con urgencia, un eventual ‘RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL’ de Pueblos Indígenas, basado en tres proyectos de reforma presentados por la Presidenta de la República, senadores de la Alianza Por Chile y Diputados de la Concertación (Boletines 5522, 5324 y 4069) respectivamente.

Ante esta situación las organizaciones abajo firmantes señalamos que,

**1.- OBJETAMOS EL PROCEDIMIENTO** empleado por el Senado de discutir una materia legislativa que nos concierne directamente sin efectuar un proceso de consulta y participación previa de las organizaciones de los pueblos originarios.

Este procedimiento inconsulto le resta toda legitimidad a vuestra discusión sobre reforma constitucional. Advertimos a los parlamentarios que este procedimiento inconsulto transgrede las disposiciones del Convenio 169 de la OIT, recientemente aprobado por el Congreso. A saber:

*"Art.6 Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán:*

*a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente."*

Les recordamos que esta norma es autoejecutable, y obliga directamente al Congreso. Es debido a esta norma que el Convenio 169 debió ser aprobado con quórum de Ley Orgánica Constitucional.

Les hacemos presente que de acuerdo a la **Convención de Viena del Derecho de los Tratados** (Artículo 18) el Estado tiene la “*Obligación de no frustrar el objeto y el fin de un tratado antes de su entrada en vigor. Un Estado deberá abstenerse de actos en virtud de los cuales se frustren el objeto y el fin de un tratado*”

Exhortamos al Senado a cumplir de buena fe las obligaciones que establece el Convenio 169 de la OIT recientemente aprobado.

**2.- EN RELACION A LOS TRES PROYECTOS EN DISCUSION EXPRESAMOS NUESTRO MÁS CATEGÓRICO RECHAZO a sus contenidos y sus mensajes introductorios, debido a que,**

**a) Los tres proyectos desconocen nuestros DERECHOS COLECTIVOS como pueblos,** -derechos políticos, territoriales, lingüísticos, económicos, sociales y culturales- los cuales ya están establecidos en instrumentos internacionales de derechos humanos, como la Declaración de Naciones Unidas Sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, los Tratados de Derechos Humanos y el propio Convenio 169.

**b) Los tres proyectos desconocen la PREEXISTENCIA de los Pueblos,** anteriores a la formación del Estado y de la nación chilena.

**c) Los tres proyectos niegan nuestra condición de naciones originarias.**

d) Adicionalmente señalamos que **el proyecto del ejecutivo hace una afirmación totalitaria** al postular que los pueblos indígenas [i]"no constituyen un ente colectivo autónomo entre los individuos y el Estado". Esa afirmación es inaceptable en una democracia en pleno siglo XXI.

**3. EXHORTAMOS AL SENADO A SUSPENDER ESTE IRREGULAR PROCESO, retirar y archivar los tres proyectos** de reconocimiento constitucional antes mencionados.

Señalamos que los pueblos indígenas estamos dispuestos a participar en un proceso de diálogo constructivo, para consensuar una reforma constitucional, en condiciones que garanticen nuestra real participación.

Una reforma constitucional que reconozca la PREEXISTENCIA de nuestros pueblos, en la que se cautelen nuestros DERECHOS COLECTIVOS - derechos políticos, territoriales, lingüísticos, económicos, sociales y culturales-, reconocidos y amparados por el DERECHO INTERNACIONAL en materia de Derechos Humanos<sup>173</sup>

En palabras de Bartolomé Clavero la legislación que pretende instituir el reconocimiento constitucional en Chile se preocupa más de reconocer a “la Nación Chilena” como “una, indivisible y multicultural” y a sujetos individuales, antes que a los pueblos indígenas como sujetos de derecho<sup>174</sup>. La reforma constitucional además pone énfasis en proteger la “propiedad sobre las tierras de las personas y

---

<sup>173</sup> Firman la misiva: Organización Mapuche Meli Wixan Mapu Consejo Nacional Aymara Mallkus y T'allas Asociación Lickan Antai Ckausama Comunidad Huilliche Lafkenche Pepiukelen Consejo Indígena Urbano de Valparaíso Red de Derechos Educativos y Lingüísticos Corporación Aymara J'acha Marka Aru Centro de las Culturas Centro de Políticas Públicas Asociación Aymara Inti Marka Asociación Cultural Andino Thuquri Comunidad de Desarrollo Humano Comité de Defensa del Mar Asociación de Profesores Wnelfe Asociación Meli Rewe Comunidad Toconao San Pedro de Atacama. Wallmapuwen, Partido Mapuche Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu Comunidad Atacameña San Francisco de Chiu Chiu Red para la Participación Indígena, Calama Identidad Territorial Lafkenche. Fuente: CATEGORICO RECHAZO A "RECONOCIMIENTO" INCONSULTO E ILEGITIMO, en: <http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=2761> Cursivas, negritas, subrayados y mayúsculas en el original.

<sup>174</sup> “Chile: Reforma Constitucional Cancelatoria de Derechos Indígenas” Fuente: <http://clavero.derechosindigenas.org/?p=1154>



comunidades indígenas y sus derechos de aprovechamiento de aguas conforme a lo establecido en la Constitución y las leyes”. Así, anhelaría eliminar el reconocimiento de propiedad de tierras a los indígenas, que había sido establecido por la Ley Indígena en su artículo 64, basándose en la aplicabilidad de otros códigos, como el civil o el de aguas. La reforma, en palabras de Clavero, es “la más desfavorable a los indígenas”, y desconoce “el derecho de los pueblos y comunidades indígenas frente al poder normativo del Estado”<sup>175</sup>.

En abril de 2009, el relator Especial de las Naciones Unidas sobre la Situación de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas, James Anaya, solicitó al Estado de Chile realizar una reforma constitucional de acuerdo con las normas internacionales ya aprobadas en el país (el Convenio 169 de la OIT y Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas), siguiendo las sugerencias del informe del propio relator y las hechas por el Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas<sup>176</sup>. Esto para garantizar el respeto al acuerdo de consulta a los pueblos indígenas que el propio gobierno se comprometió a respetar<sup>177</sup>. En agosto de 2009 recibió otra sugerencia en el mismo sentido, de parte del Comité para la Eliminación de Discriminación Racial que insiste en la importancia de llevar "a cabo una consulta efectiva con todos los pueblos indígenas, de conformidad con la Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial y con el Convenio No.169 de la OIT", y "tome las medidas necesarias para crear un clima de confianza propicio al diálogo con los pueblos indígenas"<sup>178</sup>.

***Últimos meses de 2009 y la aprobación del Reglamento de participación y consulta de los pueblos indígenas de Chile (Decreto 124).*** En el mes de septiembre de 2009 se ha implementado el último de los instrumentos legales que ordenan y orientan la política indigenista del Estado de Chile. Se trata del Decreto 124, que reglamenta el artículo 34 de la Ley Indígena. Este artículo señala que:

"Los servicios de la administración del Estado y las organizaciones de carácter territorial, cuando traten materias que tengan injerencia o relación

---

<sup>175</sup> *Ibíd.*

<sup>176</sup> “Documento - Chile: Los pueblos indígenas deben ser consultados sobre la reforma constitucional”. Fuente: <http://www.amnesty.org/es/library/asset/AMR22/001/2009/es/2bb12818-cb01-4dbb-aa7d-3e18eefa7911/amr220012009es.html>

<sup>177</sup> *Ibíd.*

<sup>178</sup> *Ibíd.*



con cuestiones indígenas, deberán escuchar y considerar la opinión de las organizaciones indígenas que reconoce esta ley".<sup>179</sup>

Bajo el supuesto interés por establecer mecanismos de consulta y participación de los pueblos indígenas que señala la Ley Indígena, se han instalado reformas que en definitiva limitan los alcances del Convenio 169 de la OIT y de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas firmados por el Estado, en lo que constituye un profundo error político del Gobierno de Bachelet, privando las capacidades de diálogo entre los pueblos indígenas y el Estado<sup>180</sup>.

En su sección principal, el reglamento tiene como objetivo regular "la obligación de los órganos de la administración del Estado de escuchar y considerar la opinión de las organizaciones indígenas cuando traten materias que tengan injerencia o relación con cuestiones indígenas"<sup>181</sup>. En los hechos, sin embargo, pretende subordinar el Convenio 169 a una norma inferior, un reglamento de ley interno, nacional, asumiendo que una "consulta" a los pueblos indígenas podría ser entendida como "mecanismo de participación". Los propios dirigentes indígenas han planteado su rechazo al Reglamento, toda vez que vulnera el artículo 6 del Convenio 169 de la OIT<sup>182</sup>.

\*\*\*\*

Finalizamos esta revisión de la relación entre el Estado de Chile y los pueblos indígenas señalando que hasta nuestros días sigue siendo un proceso complejo, en tanto la acción de las instituciones del Estado ha sido insuficiente para solucionar las demandas más urgentes de los indígenas del país. Las demandas de los pueblos indígenas han sido conducidas por medio de distintos movimientos y organizaciones. A continuación expondremos las acciones que el pueblo aymara ha llevado a cabo para solventar transformaciones en la relación asimétrica, excluyente y desigual que los afecta al interior de la sociedad nacional chilena.

La sociedad indígena en Chile conserva la idea de que el Estado es un

---

<sup>179</sup> Ley Indígena <http://www.uta.cl/masma>

<sup>180</sup> "Texto comentado del Decreto 124 de Reglamento de Consulta y Participación de los pueblos indígenas en Chile". <http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/consulta/392-decreto-124.html>

<sup>181</sup> Artículo 1 del Decreto 124. 4 de septiembre de 2009.

<sup>182</sup> Se sostiene que el proceso de información y consulta viene a ser participación de los indígenas, en una tergiversación flagrante del Convenio 169 de la OIT y de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas. Una profundización sobre los alcances de esta reforma legislativa puede ser consultada en <http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/consulta/392-decreto-124.html>

instrumento para la defensa de los intereses económicos y políticos de los grupos de poder y de las clases dominantes, antes que un instrumento para el fomento y protección de los proyectos históricos de los pueblos indígenas. La labor de la política del Estado, realizada para favorecer a los pueblos indígenas, sería antes que todo una acción simbólica, y esto se observaría en que el principal interés de las instituciones del Estado estaría en la funcionalidad de los proyectos y actividades del sistema económico capitalista (AGUILERA BARRAZA, P. 2006:9).

Un Estado multicultural modelo regula las relaciones entre grupos étnicos y el Estado, las elites de poder y las clases dominantes, debiendo promover un marco de respeto de los derechos humanos de los pueblos indígenas (Ibíd.).

La relación entre el Estado chileno y los pueblos indígenas del país ha pasado por varios momentos y como hemos visto, provocó la modificación de aspectos culturales, sociales, económicos o políticos de los sujetos y comunidades de ascendencia indígena. Después de varias etapas en las que ha habido intentos de asimilación e integración de los pueblos indígenas (MIDEPLAN 2003c: 24 - 26), no fue sino hasta fines del Siglo XX que se crearon por vez primera políticas institucionales con el objetivo de reconocer la presencia del sujeto indígena al interior de la Sociedad nacional chilena, intentando compensar la histórica discriminación, desigualdad y exclusión de las que ha sido objeto.

Tras varios años de acción de una nueva institucionalidad, es posible constatar que la dimensión de “lo étnico” ha ingresado en el discurso oficial de construcción de país de manera parcial. En lo que ha sido visto como una victoria de la causa de los indígenas, ha incentivado la creación de programas de ayuda asistencial y variados beneficios para los pueblos indígenas, aunque sin ratificar su autonomía ni autodeterminación. Específicamente en el caso del pueblo aymara la creación de instituciones gubernamentales no ha provocado modificaciones de importancia que fortalecieran directamente el tejido social indígena.

La acción del Estado chileno ha sido hasta la fecha contradictoria en la medida en que, junto con la entrega de beneficios, continúa negando e incluso reprimiendo demandas por el reconocimiento de derechos colectivos de carácter político,

económico, cultural y territorial<sup>183</sup>, algo exigido desde hace años tanto por los pueblos indígenas como por organismos y observadores internacionales de la situación sociopolítica de Chile. Los gobiernos post dictatoriales han coartado importantes demandas en materia de derechos de los indígenas, aplicando el modelo de “Desarrollo con Identidad”, contrapropuesta indigenista ante las exigencias por una mayor autonomía (TOLEDO LLANCAQUEO, V. 2004: 74). Como lo enfatizara en su momento el Relator Especial sobre los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas, el Doctor Rodolfo Stavenhagen, para alcanzar un acuerdo satisfactorio en torno al tema de las relaciones interétnicas en Chile “deberá primar el principio de protección de los derechos humanos de los pueblos indígenas por encima de intereses comerciales y económicos particulares” (STAVENHAGEN, R. 2003: 20 y 2008<sup>184</sup>; también ASSIES, W. en AYLWIN, J. y YAÑEZ, N, 2007: 17). En este sentido, las políticas del Estado hacia los pueblos indígenas no han dispuesto facilidades para el reclamo de derechos por la igualdad en la sociedad de colectivos culturales particulares, persistiendo en la aplicación de esquemas de integración subordinada (DE SOUSA SANTOS, B. 2004: 13) en la realidad nacional, lo que tiene insospechadas consecuencias para el futuro de las relaciones interétnicas en el país<sup>185</sup>.

#### **IV.2. CONSTRUCCIÓN, CONSOLIDACIÓN Y DINÁMICA DE LOS MOVIMIENTOS, ORGANIZACIONES Y LIDERAZGOS AYMARAS EN EL TERRITORIO TARAPAQUEÑO ENTRE LOS AÑOS 1884 Y 2000.**

Consideramos oportuno centrarnos, en este apartado, en exponer cuáles han sido las principales modificaciones que sufrieron los modos de organización y liderazgo que caracterizaron y definieron a las comunidades aymaras desde el momento en que el Estado Chileno, luego de la Guerra del Pacífico, asumiera el control del territorio.

Es menester hacer un breve alcance sobre ciertos aspectos relativos a las estrategias de organización local con las que los aymaras fundamentaron su

---

<sup>183</sup> Es lo que José Aylwin ha descrito gráficamente como política “de zanahoria y garrote” (AYLWIN J. 2007:25).

<sup>184</sup> “Relator ONU: No se justifica aplicar Ley Antiterrorista en conflicto mapuche” [http://www.cooperativa.cl/p4\\_noticias/antialone.html?page=http://www.cooperativa.cl/p4\\_noticias/site/artic/20080213/pags/20080213084406.html](http://www.cooperativa.cl/p4_noticias/antialone.html?page=http://www.cooperativa.cl/p4_noticias/site/artic/20080213/pags/20080213084406.html)

<sup>185</sup> “La política indígena de Bachelet: Continuidad peligrosa”. <http://www.elciudadano.cl/2007/04/05/la-politica-indigena-de-bachel/>

estructura comunitaria y convivencia social entre ellos mismos y con otros pueblos, con anterioridad a la fundación de los Estados republicanos, para describir a continuación sus modificaciones a lo largo del tiempo.

Antes de las repúblicas el pueblo indígena aymara mantenía una relación muy cercana con la tierra. Ésta era concebida como un elemento más de la comunidad andina, distribuída de acuerdo con el modelo de comunidad sucesorial de distribución periódica, en tanto comprendía “grupos de personas que poseían y administraban mancomunadamente un determinado espacio de tierras agrícolas o ganaderas a los que accedían por vínculos de descendencia, guardando derechos de participación en tierras heredados desde uno o más antepasados, generalmente en la línea de parentesco paterna” (ARÁNGUIZ, G. 2004: 146; GONZÁLEZ, H. 1995: 69). Por medio del trabajo de las tierras colectivas las comunidades elaboraron ritos de cooperación y reciprocidad, cuya aspiración central era conseguir productos para la distribución colectiva (ARÁNGUIZ, G. Op. cit.: 148). La comunidad sucesorial, aunque fue una construcción colonial ligada a la recaudación del tributo para la corona, perdura en alguna medida hasta el día de hoy, en tanto ha sido objeto de divisiones alcanzando un límite de fragmentación, perpetuando un sentido y significación práctica (GONZÁLEZ H. y GUNDERMANN, H. MS).

En los territorios donde surgen las comunidades sucesoriales, el Estado chileno impuso sus sistemas administrativos y autoridades desde 1884 hasta la actualidad (GONZÁLEZ H y GUNDERMANN, H. 2009:51). Para efectuar un análisis de las paulatinas modificaciones en las formas de organización andina descrita, disponemos una periodización histórica con fechas delimitadas, desde la cual profundizamos a continuación:

#### **IV.2.1. la población aymara en Tarapacá y sus organizaciones entre los años 1884 y 1980.**

En los años inmediatamente posteriores al conflicto bélico la introducción de la economía capitalista en el mundo andino se intensificó sustancialmente, en tanto la administración chilena en Tarapacá continuó desconociendo los mecanismos de intercambio económico más tradicionales del mundo aymara e incorporó un nuevo ingrediente al proceso de control cultural en el territorio: las estructuras estatales propias de la denominada Chilenización forzosa (ALBO, X. 2005: 14 TUDELA, P. 1992:26). La Chilenización constituyó, en palabras del último de los autores citado:

“un intento por concientizar a la población local que obedece al deseo de reducir por todos los medios posibles el contingente peruano, por aumentar y facilitar la solidaridad de la población local con la República chilena, reemplazando el patriotismo peruano (...) [para] engendrar en la población un espíritu patriótico favorable a Chile” (TUDELA, P. 1992:26).

El proceso que describimos privilegió la conquista militar, la promoción de fronteras estatales, símbolos nacionales, la colonización económico-territorial por parte de Chile en la zona andina (PODESTÁ, J. 2005: 45) y el usufructo de los recursos naturales existentes (ALBO, Op. cit. 15). El poder económico inglés, partícipe “en las sombras” del proceso, se hizo presente llegando a poseer, antes de 1895, de más de la mitad de los capitales invertidos por conceptos de minería salitrera (VAN KESSEL, Op. cit.: 167). Aunque esa política afectó a muchas comunidades aymaras, no impidió el mantenimiento de ciertas dinámicas étnicas, estructuras comunitarias, ritos o costumbres propias de la cultura local en las áreas altiplánicas o de puna y también resabios de un primigenio sentimiento de auto identificación como ciudadanos peruanos, al que se habían adscrito algunos grupos de la población por la influencia de símbolos nacionalistas del país del norte durante las décadas anteriores a la guerra del Pacífico (DIAZ ARAYA, A. et al, 2004: 218 - 219)<sup>186</sup>.

La política del Estado chileno subrayó el interés por invisibilizar al aymara<sup>187</sup>. Ya en torno a 1885, toda la estructura socio-comunitaria indígena resultó oficialmente modificada a través de la creación de nuevas unidades político administrativas en el territorio, bajo cuyo mandato se redefinieron títulos, cargos y responsabilidades en las localidades rurales aymaras (BENGOA, J. 2004:136), u oficializaron inscripción de tierras en un Registro del conservador de Bienes Raíces (GONZÁLEZ H. y GUNDERMANN, H. MS). De ese modo la autoridad nacional aspiraba concientizar y – en este caso - validar su poder sobre la población local que, por aquel entonces, se agrupaba en ayllu – comunidades (TUDELA, P. 1992:26). La gobernación provincial, instituyó la participación de miembros activos de las comunidades aymaras en delegaciones, subdelegaciones o juntas locales de desarrollo con cargos como

---

<sup>186</sup> Esa autoidentificación nacionalista con el Perú ocurrió principalmente en el territorio tarapaqueño. En las áreas más meridionales (zona de Antofagasta, bajo dominio boliviano) la población aymara fue afectada, más que por una campaña de nacionalismo, por la influencia del tributo indígena que la administración paceña exigía como contribución por vivir en el territorio (ZAPATA, C. 2007:172; GUNDERMANN, H. s/f: 119).

<sup>187</sup> Para los legisladores la comunidad aymara dejó de existir. Sus títulos no fueron reconocidos o entregados y la propiedad colectiva de la tierra no se asentó en la legislación. La propiedad comunal de los terrenos “expiró” (ARANGUIZ. G. 2004:140; GONZÁLEZ MIRANDA, S. 2004: 45-50).

“inspector de distrito”, “juez de letras” o “repartidor de aguas” (MIDEPLAN 2003 c: 23 – 25, BENGUA, J. 2004:137).

La implementación de esas unidades administrativas no tomó en cuenta la existencia de formas de organización local precedentes, alterando la estructura de poder andino, en tanto micro-estructuras administrativas creadas se convirtieron en verdaderos enclaves políticos emplazados en áreas muy alejadas y aisladas de los núcleos urbanos regionales (DÍAZ ARAYA, A. et al, 2004: 219). Las fronteras nacionales delimitadas luego de la guerra, impidieron el paso a grupos indígenas que compartían historia familiar con otros ubicados a uno u otro lado de los límites de Chile, Perú o Bolivia, debilitando anteriores “conglomerados étnicos”. El Estado nacional chileno, desconociendo la existencia de lazos familiares establecidos por siglos, alteró con esas medidas vínculos de parentesco de las comunidades territoriales indígenas, estructuras organizacionales y economías locales (GONZÁLEZ, H. 2002:2 citado en MIDEPLAN 2003 c: 23).

Con el paso de las décadas la política nacionalista chilena incorporó nuevos significantes en la identidad andina, síntesis de elementos culturales impuestos y apropiados (“promotores de la chilenización”) y autónomos (favorecedores de costumbres y ritos tradicionales “aymaras” o “andinos”)<sup>188</sup>.

El auge de la economía asociada a la minería salitrera en la pampa del desierto de Atacama transformó las relaciones al interior de las comunidades aymaras causando, desde 1860 en adelante, un gran impacto en la demografía de la población, desmantelándola sociodemográficamente y debilitando la antigua fuerza de trabajo local (BENGUA, J. 2004:138). Este proceso fue más intenso a partir de 1890 (GARCÍA TRABA, B. 1997:96). Van Kessel nos aporta la siguiente reflexión (1980 /2003/: 184-185 y 188):

“(…) El impacto demográfico del ciclo salitrero sobre la región aymara de Tarapacá fue decisivo” (...) “Las comunidades agrícolas de la precordillera sufrieron grave pérdida de su fuerza de trabajo, hecho de gravedad para la economía autóctona, ya que era su fuerza de trabajo intensivo y basada en una tecnología del detalle y de las variaciones complementarias de la producción” (...) “(…) El trabajo remunerado en las salitreras y su arriería y la producción forrajera para el mercado tuvieron como efecto el virtual abandono de los cultivos alimentarios y la integración de la población de la precordillera en

---

<sup>188</sup> Entendemos elementos culturales “impuestos”, “apropiados” y “autónomos” de acuerdo con la categorización propuesta por Guillermo Bonfil Batalla (En 1991/1997: 49 – 57).

el mercado de consumo urbano, basado en productos alimenticios (trigo, arroz, carne de vacuno, porotos, aceite) y vestuario y calzado importados de Chile: el abandono del ideal económico de la autosuficiencia, basado en la producción familiar, la múltiple explotación complementaria y el trueque”.

Los hombres aymaras que fueron a trabajar en las pampas salitreras se hicieron notar como parte del contingente de mineros y asalariados<sup>189</sup> que participaron en la industria del salitre “tanto como mano de obra, buscadores o cateadores de minerales o abastecedores de los campamentos del desierto o el altiplano andino” (DÍAZ ARAYA, A. 2004: 2)<sup>190</sup>. Mientras tanto, las unidades económicas familiares aymaras iniciaron la fabricación de productos para el mercado regional o nacional antes que para su comunidad local, perdiendo el papel de “baluartes” de la estructura socio-productiva, debilitando anteriores métodos de intercambio económico entre ayllus de cordillera y precordillera. Estos factores transformaron los modos de convivencia de la población, pasando a ser cada vez más individualistas y menos colectivos. (ARANGUIZ, G. 2004:150; VAN KESSEL, J. Op. Cit.:265).

El modelo estatal de gestión de la economía en Tarapacá no reconoció legalmente a las comunidades sucesoriales, paulatinamente convertidas en agrupaciones económico-campesinas antes que indígenas. De ese modo, y en el contexto de la sociedad regional de principios del siglo XX, la autoidentificación de la población aymara emigrante en las pampas y ciudades con una ética comunitaria étnica se debilitó, en cuanto parámetro de identificación simbólico colectivo:

“(…) la chilenización y muchos elementos hicieron dejar la lengua, las costumbres, y había que ser chileno, y para ser chileno había que cuadrarse, hablar la lengua española, y en lo posible asemejarse a los europeos (...)” (Entrevistado 4: Histórico Dirigente aymara de 55 años, oriundo de Pica y residente en la ciudad de Iquique).

La “chilenización” en el territorio de Tarapacá fue respaldada por un discurso legitimador de “una nación de ciudadanos” (GALLARDO, V. 2005:133), del cual empezaron a hacerse partícipes los sujetos locales, ahora miembros de la “nación unitaria”, todos parámetros impulsados desde la zona central del país.

En los años posteriores otros acontecimientos afectaron a la población de la zona. El año 1901 fue aprobada la ley del servicio militar obligatorio, que empezó a ser

---

<sup>189</sup> Asalariado: que percibe un salario por su trabajo. (Fuente: [www.rae.es](http://www.rae.es)).

<sup>190</sup> Los aymaras participaron en la industria salitrera hasta 1925 aproximadamente; entre 1900 y hasta 1950 en la minería del azufre, principalmente en el sector de Arica; y desde 1960 a 1990 en la minería extractiva del oro (BENGOA, J. 2004:138).

utilizada como mecanismo para concientizar de la nacionalidad en Tarapacá (VAN KESSEL, J 1980 /2003/: 172). Durante aquella época existían algunos grupos de poder y prestigio en la sociedad tarapaqueña bastante definidos: en un primer nivel, el poder político y económico neocolonial; en segundo la empresa capitalista neocolonial, que incluía la fuerza de trabajo asalariada indígena; finalmente, un nivel de la sociedad autóctona no incorporada (VAN KESSEL J. Op. Cit.: 167). El indígena, en esas circunstancias, no tuvo más alternativas que “asimilarse” o bien “refugiarse en la alta cordillera”, escondiéndose (VAN KESSEL, J. 1992: 168). El discurso a favor de la adscripción ciudadana negó lo indio, valorando antes que todo la “chilenidad”. De esto dan cuenta los relatos de algunos dirigentes aymaras contemporáneos que exponen sus puntos de vista acerca de aquel momento histórico:

“Después de la guerra del pacífico sufrimos la invasión y se obligó a mucha gente a pelear contra el Estado peruano... ahí también disminuyeron (sic) la gente, hubieron muertes que se resistían (sic) y ‘toda la cosa’... al final Chile al retirarse<sup>191</sup> dejó en litigio las provincias de Tacna el cual comprendía la provincia de Tarapacá... antes todo esto era un distrito (...)

“Desde el año 1925 empezó otro proceso, el de chilenización por parte del Estado de esa época de la des-aymarización... de decirle a la persona que ya no es aymara sino que se hace chileno en este caso... y tenía que dejar toda esa cosa que no servía para nada... que el Estado y todo tenía que ser bajo la lengua castellana” (Entrevistado 5: Dirigente aymara de la ciudad de Arica de 38 años).

El Estado estableció políticas a favor de la soberanía en el territorio obtenido como consecuencia de la guerra, apelando a la des-aymarización de la población y a la relevancia geopolítica de la zona. El siguiente testimonio reflexiona acerca de la importancia que tuvo la diversidad sociocultural en la chilenización y ocupación estratégica de Tarapacá por Chile:

“(...) Acá el Estado ha tenido, por lo menos desde mi particular punto de vista, por lo menos en el sector rural, un comportamiento que me imagino que obedece a políticas de seguridad de Estado, como políticas de Estado en general” (...) “Éste es territorio conquistado, éste es territorio ocupado al Perú. Y por lo tanto las acciones del Estado tenían que demostrar que era mejor ser chileno, que ser peruano, que ser boliviano. Entonces el Estado durante mucho tiempo por ocupar el territorio, por mantener gente en el altiplano la premisa era así ‘hay que tener contento a los viejos para que la gente esté arriba<sup>192</sup>’. O sea población ocupando el territorio (...)”. (Entrevistado 6: funcionario de institución pública de 55 años. Ciudad de Arica).

---

<sup>191</sup> De los territorios conquistados en el sur del Perú durante la guerra. El ejército chileno alcanzó a conquistar Lima, en donde se mantuvo por varios meses.

<sup>192</sup> “Arriba”: altiplano y precordillera; “Abajo”: costa.



La desaymarización indujo un proceso violento de miedo, amedrentamiento, muerte e imposición de costumbres ajenas a los indígenas (BENGOA, J. 2004:132): éstos recibieron presiones para incorporarse en la visión chilena del progreso, identidad nacional y civilización (MIDEPLAN 2003 c: 25). En el año 1911 las tierras precordilleranas y altiplánicas donde vivían los aymaras pasaron a ser consideradas propiedad fiscal, en los casos en que no había escrituras, situación que favoreció a colonos chilenos provenientes del sur del país (BENGOA, J. Op. cit.:136). La inscripción de tierras causó que unas pocas familias llegasen a tener grandes extensiones de tierras, generando conflictos entre familias aymaras y también entre éstas y los colonizadores externos. Así, las comunidades indígenas iniciaron un proceso de empobrecimiento integral de la estructura comunitaria y su cultura, que se vio fragmentada internamente, motivando un cambio en la orientación de la producción agropecuaria hacia la venta, en detrimento del autoconsumo o intercambio (VAN KESSEL, J. 1980: 143; BERNHARDSON, W. 1985:152-157, citado por BENGOA, J. 2004:136 y 139)<sup>193</sup>. El aymara, en esta situación, se incorporó como trabajador asalariado en la minería (GUNDERMANN, 2001b:103), lo que tuvo consecuencias en la demografía de la población esparcida en zonas altas, quienes debieron trasladarse por temporadas cada vez más extensas a la pampa del desierto para desempeñar labores en factorías salitreras o para comercializar productos agropecuarios. La minería salitrera transformó la economía andina, en tanto introdujo la monetarización y el salario, sistemas de intercambio distintos de los tradicionales (BENGOA, J. 2004:138). Sin embargo, resulta pertinente recordar que la economía indígena mantuvo una gran capacidad de adaptación a las empresas productivas regionales, hablándose en ese sentido de “adaptación, alteración y efecto” en la economía indígena, frente a las industrias de extracción mineral de la época (Ibíd. 139).

Por aquel tiempo grupos de población aymara aún preservaban, en un bajo perfil, elementos culturales propios en comunidades y pueblos de la precordillera y altiplano. Un relativo aislamiento protegió, al menos hasta 1930, mecanismos de cohesión socio-étnica como sistemas de parentesco o herencia, de manejo colectivo de recursos y fuerza de trabajo coordinados, en su mayoría, por mecanismos organizativos mayormente escondidos de la sociedad nacional. (ARÁNGUIZ, G. Op. Cit., 150).

---

<sup>193</sup> Años después, a mitad del siglo XX (1946), el censo económico nacional reveló la existencia de propiedades de mediano y gran tamaño en el territorio norte del país. La regularización de títulos de dominio hizo proliferar propiedades individuales, requisito para acceder a las ayudas como créditos, asistencia técnica u otros beneficios (BENGOA, J. Ibíd.).

“(...) el tema indígena incluso desde la visión indígena, ha sido ocultado; es decir, por una situación de extrema... discriminación, de sesgo, y de... de mucho rechazo, humillación a consecuencia de La Guerra del Pacífico, nuestros abuelos simplemente se ocultaron en el sentido de que ellos podrían ser... nunca dijeron que eran aymaras, nunca dijeron; y a lo mejor era una forma de defenderse. (...)”. (Entrevistado 2).

Con el paso de los años, nuevos hitos de la política gubernamental modificaron la predisposición de la población tarapaqueña hacia el gobierno del Estado. A contar de la década de 1930 el comercio, la industria regional y la educación se transformaron en los ejes sobre los que se intentó incrementar el progreso para Tarapacá y Arica, implementando planes y programas de “desarrollo” de sus sectores pesquero, minero, agropecuario e industrial, centrados principalmente en las ciudades (CASTRO, L. 2004b: 63 – 65; MIDEPLAN 2003c: 25, ZAPATA, C. 2007:173) Los actores sociales, indistintamente si eran trabajadores, funcionarios o empresarios, empezaron a recibir influencia de parámetros modernizadores que condicionaron el desarrollo político en la zona norte de Chile. En el caso aymara, esto fortaleció intercambios entre el medio rural y urbano y la asimilación del indígena bajo parámetros de transformación e intercambio cultural, simbólico o socioeconómico (CASTRO, L. Op. cit. 66; GUNDERMANN, 2003:52), provocando colonización interna y asimetría en la sociedad regional (TUDELA, P. Op. Cit.: 198-202; GONZÁLEZ MIRANDA, S. 2002a: 260 y 263).

“(...) una de las políticas [del Estado Chileno] fue cambiar la estructura organizacional de las comunidades... o sea en el sentido de... antes eran los ayllus, la autoridad eran los mallkus, los jilakatas, los yatichiris, los kolliris... ya perdieron su jerarquía y quedaron solamente sumidos bajo un régimen (...), bajo una ley. Y por supuesto todo eso les acabó la representatividad o el poder político que ellos tenían en esos tiempos. Entonces ‘a las finales’<sup>194</sup> (sic) la estructura social y política del pueblo aymara fue cercenada. Y por supuesto una pérdida de identidad en forma gradual, persistente, y un atropello sistemático de mestizaje. (...) Y todo eso fue en la precordillera porque ahí se concentraban las comunidades con mayor población. Había que cantar la canción nacional, había que rendir homenaje al emblema patrio. Todo tipo de nacionalismo que obviamente generó miedo en la población. Mucho miedo, o sea temor a despertar, a decir las cosas, porque tampoco la justicia llegaba en esos sectores. Fue algo caótico y hay muchas versiones de los abuelos de que hubieron demasiados atropellos en esa época, más que nada por un sentido de nacionalismo porque se pensaba que los aymaras que estábamos viviendo ahí nos íbamos a levantar” (Entrevistado 5).

---

<sup>194</sup> ‘A las finales’: finalmente.

De acuerdo con este relato, los “aymaras” como tales no fueron considerados actores relevantes del progreso social, cultural o económico que el gobierno central estimuló en la zona, incluyéndolos en categorías sociales impuestas tales como “campesino” (en las áreas rurales) u “obrero” (en el mundo urbano). Lo más importante en aquel momento para la administración del gobierno de Chile fue impulsar el desarrollismo de Estado en la región asumiendo que “lo más apropiado” para los habitantes era “ser chileno”.

Entre los años 1940 y 1960 el incremento de la población indígena en las ciudades facilitó que, muchos de ellos, empezaran a incubar un sentimiento de pertenencia cada vez mayor al país, mientras se incorporaban en el sector terciario de la economía regional; por otra parte, la población que continuaba en los pueblos rurales diversificó la producción agrícola del tipo local para incorporarse en los mercados nacionales de acuerdo con las nuevas necesidades económicas regionales (GUNDERMANN, H. 1998:303-304). Continuó, asimismo, el patrocinio económico y apoyo del Estado nacional, (en la línea de ordenar) un progreso económico autosostenido de la región rural andina (MIDEPLAN 2003c:25).

Los territorios de la precordillera y altiplano dejaron de ser un referente en la construcción de la identidad individual o grupal. Los jóvenes oriundos del mundo rural tarapaqueño se establecieron en las ciudades, alejándose de las redes sociales que los vinculaban con las localidades del interior de la región; sin embargo, no dejaron de visitarlas con ocasión de las fiestas anuales patronales o tradicionales.

“(…) La gente había sido tan humillada, hasta el punto que ellos tampoco,... primero que negaban de ser aymaras (sic), ya no decían, porque los abuelos aconsejaban “tienes que ser de otra manera, tú tienes que ser ya más... más vivo<sup>195</sup>, ‘tení’ que saber hablar bien”; o sea había ya una forma de defenderse, eso significó la fuerte pérdida de identidad, entonces la gente... ya no sabían que eran aymaras los más jóvenes, ellos algunos con un poco de fuerza decían “soy cariquimeño<sup>196</sup>” por ejemplo, o uno decía: “yo soy aymarito”, en el sentido de que hablaban lengua aymara, pero “no tenían nada que decir”(sic)<sup>197</sup> que eran de un pueblo, de una cultura, de una historia (...). ”

“En el año 1945 (aproximadamente), en la localidad de Cariquima, cuentan que para la fiesta de San Juan realizada en Noviembre, llegaron unos comerciantes de Chusmisa<sup>198</sup> con mulas, licor y ropa militar para vender. Estos comerciantes estaban acompañados por un grupo de carabineros,

---

<sup>195</sup> ‘Más vivo’: más astuto.

<sup>196</sup> Oriundo de Cariquima, pueblo en la altiplanicie de la comuna de Colchane, en la frontera con Bolivia.

<sup>197</sup> “No tenían nada que decir”: no tenían que decir.

<sup>198</sup> Chusmisa, localidad de la precordillera de Tarapacá. Ver mapa de la página 14.

quienes dieron la orden a los habitantes para comprar los productos, incluso vestir la ropa militar que compraban (a través del trueque). A los habitantes les quedaba grande la ropa y les daba vergüenza, pero por miedo lo hacían igual. Al único que no obligaban a ponerse la ropa era al alférez del pueblo.

“Este hecho, revela la fuerte forma de amedrentamiento y abuso ejercido sobre los ciudadanos.

“Cuando éramos niños, los carabineros nos pegaban cuando andábamos por las calles y usábamos nuestra vestimenta típica (acso) o hablábamos en aymara. Además, yo creo que también hubo una opresión en las escuelas, para mí estas fueron ‘laboratorios de transformación’ y esto a mí parecer todavía existe”<sup>199</sup>.

“(…) Hubieron muchos atropellos, y eso ha quedado como una profunda herida, que ya a la edad de niño que yo estaba en los primeros años de colegio, el profesor me insistía profundamente en que yo era chileno, y tenía que ser nada menos que un fanático chileno, más fanático que el de Santiago, y gritar todos los días: ¡Soy chileno!, ¡Soy chileno!, y en fin... entonces naturalmente me entiende cómo era esa gente que desataban esta campaña de chilenización, de cambiar la mentalidad y nosotros nunca fuimos patriotas de ninguna parte, nosotros fuimos siempre aymaras toda la vida, nuestra descendencia fueron allí, no fuimos bolivianos ni peruanos, fuimos aymaras (...)” (Entrevistado 2).

Las formas de organización local (de las áreas del interior del territorio, representadas por autoridades tradicionales), estrecharon vínculos con el poder administrativo central establecido en la costa. Gracias a eso se producen algunas incursiones políticas en el ámbito municipal de representantes indígenas. Sin embargo, la votación de aymaras en elecciones de manera masiva no se pudo dar sino hasta mediados de 1960, luego de la aprobación de los derechos al voto femenino y de los analfabetos (GUNDERMANN, H. 1995:110 – 1111; VAN KESSEL, J 1980 /2003/:173).

Los años cincuenta resultaron cruciales para la población andina. Durante éstos, aspectos fundamentales que entregaban contenido a la identidad étnica del aymara (lengua, festividades o tradiciones) pasaron a ocupar “un sitio” en la “obscuridad” del mundo privado y familiar aymara, siendo contenidos para evitar escarmientos, debilitando su contenido en algunos casos, perdiéndose en otros. Eran vistos (por la sociedad dominante nacional) como un símil de atraso o primitivismo:

“[Los aymaras] (...) Simplemente venían del interior y que cada vez que se encontraban con personas que venían de la ciudad eran discriminados fuertemente, por lo tanto había que inventar una forma de aparentar lo que no era, y en ese sentido la repercusión fuerte ha sido la pérdida de identidad de una manera terrible (...)”

---

<sup>199</sup> Entrevista a Javier Vilca, cita de BENGEOA, J. (2004:134).

“(...) si bien es cierto la gente mantuvo sus expresiones culturales ‘a la escondida’, o postergada, o lejana a toda presencia de agentes externos, lo pudo hacer (...) esta forma de expresarse como población indígena y sus expresiones culturales, era considerado para (sic) los chilenos, los blancos; era considerado un boliviano, y había que dejar de ser boliviano, porque éramos chilenos, y siempre fuimos chilenos (...)” (Entrevistado 2).

“(...) el tema de la migración viene de los años 50, 40 fuerte... si desde hace como hace 50 años que se está despoblando arriba, pero eso no significa que la gente abandone. Nosotros nos dimos cuenta con un catastro que hicimos de la gente sigue conectada con sus lugares... porque tiene tierras y las sigue trabajando, pero vive acá y van temporalmente porque arrienda sus chacras. Esos son los que suben y bajan, y hay un número importante que ya no está conectado con ‘arriba’ y solo va [a] la fiesta. Pero hay un alto número de personas que mantienen negocios, mantienen actividad arriba, y todavía están conectados. Si bien bajó toda la familia, tienen primos, tienen sobrinos, tienen el abuelo, tiene el tío. No hay un desarraigo total, eso nosotros nos dimos cuenta. (...)” (Entrevistado 7: Funcionario de institución pública de 40 años. Ciudad de Iquique).

“(...) una de las acciones defensivas que tomó nuestra gente, nuestros abuelos, era que entendieron que tenían que aprender a leer, y a escribir, y para ellos independientemente del programa del Estado, ellos contrataban personas que les enseñaran a leer y a escribir; a mi mamá por ejemplo, su papá, los abuelos de ese tiempo, contrataron profesores para que le enseñaran a leer y a escribir, y no eran por hartos años, sino que por 6 meses, por 5 meses, y eso era suficiente pa’ que aprendieran equivalente ‘de primero a quinto’<sup>200</sup>, en esos 6 meses. Ellos sabían leer, escribir, sumar, restar, multiplicar, dividir, matemáticas, y sabían escribir bien, conocían todo el abecedario, las oraciones, los verbos que todos sabían en ese tiempo (...)” (Entrevistado 2).

“(...) la gente, mientras el territorio es invadido de la acción desarrollista, mantuvo sus vínculos y sus relaciones clásicas, ajustadas, porque igual yo diría que había algún tipo de vínculo, la junta de vecinos son esa misma expresión, entre los 50’ y los 60’ estos jueces de paz, instalados como jueces de subdelegación, - expresión de lo mismo pero matizada-, porque eran formas de acomodo del territorio que la gente podía manipular de tal forma que volvía a ser lo mismo que siempre había sido, tenía respuestas adaptativas desde los patrones comunitarios (...)” (Entrevistada 3).

El impacto de iniciativas indigenistas de carácter internacional, surgidas desde mitad del siglo XX<sup>201</sup>, no llegó a manifestarse con claridad en la relación entre el gobierno chileno y el mundo indígena aymara. Si bien en el sur del país la situación siguió senderos distintos (especialmente gracias a la iniciativa particular de los

---

<sup>200</sup> ‘De primero a quinto’: El sistema de estudios en Chile se distribuye en dos bloques de enseñanza. Un nivel básico comprende ocho años (*primero a octavo año básico*), y otro medio de cuatro (*primero a cuarto año medio*). El testimonio hace referencia al nivel de estudios básico.

<sup>201</sup> Como, por ejemplo, especialmente a partir del Primer Congreso Indigenista Interamericano de Páztcuaro, México en 1940.

dirigentes del pueblo mapuche<sup>202</sup>), en el norte no tuvo efectos similares, debido a la política de soberanía estratégica y la promoción del nacionalismo, que imposibilitó que líderes y organizaciones aymaras se fortalecieran.

En mitad de la década del '40 se inicia una importante corriente migratoria de población aymara de precordillera y altiplano a las ciudades, provocada por varios factores: primero, la liberalización de franquicias aduaneras en Arica y el fomento pesquero en Iquique que, unidos a la paulatina apropiación de valores de la sociedad moderna, atraeron a población rural en busca de trabajo, productos o servicios (CASTRO, M y BAHAMONDES, M. 1987:35; GUNDERMANN, H. 1998:304); segundo, la transformación de los sistemas productivos propios de la economía andina rural, en tanto empezaron a operar dentro de un modelo distributivo de alcance regional y nacional que era aprovisionado de productos agrícolas procedentes del sur del país o Argentina (GUNDEMANN, H. Ibíd.). A continuación un testimonio describe la situación señalada en un área agrícola del interior de Tarapacá. Podemos apreciar cómo esa persona repasa experiencias familiares, en torno a la modificación en los modos de producción agrícola:

“(...) nosotros estamos llevando un desarrollo distinto al de los abuelitos, (...) cuando ellos incorporaron... mi mamá a mí me cuenta: “en Pica se cultivaban otros frutos, el pacai, el tumbo, las peras, los duraznitos pequeños... no habían guayabas, no había mangos, no habían esas frutas; esas las trajeron con unas pepas o con unos injertos no sé de donde, pero la cosa es que llegaron a estos cultivos, los trajeron de otra parte”. Y la tecnología que ocuparon en Pica, era de inundación para estos productos; pero el sistema de inundación no daba para hacer más chacras<sup>203</sup>, no obstante que la gente era dueña de las aguas, ¿cierto?,... ‘soy dueña del pozo, ¿cómo lo hago?’... sistema de inundación... ¡pierdo!... ahí viene una mirada distinta... ahí viene una mirada distinta, tecnificaste, maximizaste el uso... y no va en desmedro de la cultura (...)”.

“(...) Y los frutos tradicionales no eran estos que tenemos ahora; mi mamá dice: ‘no, si el mango más viejo debe tener unos ciento veinte años-’, o sea, mi tío tiene noventa y seis años y me dice: ‘no, si el mango que está en esta comunidad el que está en este lado es el más viejo, el otro es un poquito mayor, el otro es un poquito más joven... que acá, que allá-’... entonces ellos saben cual fue su mango si ellos conocen es porque antes habían otros cultivos, y tu al leer ves que hay otro tipo de sobrevivencia antigua, entonces estaba la palma, me dice mi mamá,... antes había más agua porque iban allí al valle, a buscar cañas, iban ‘al alto’ a buscar

---

<sup>202</sup> Nos referimos al caso de líderes mapuches como 1) Venancio Coñoepan, dirigente de la Corporación Araucana, quien se alzó como diputado en dos legislaturas y lideró un acuerdo con el gobierno del Presidente Carlos Ibáñez del Campo durante el segundo período del mandato de éste último, (Ibáñez gobernó entre los años 1927 y 1931 y 1952 a 1958) para la creación de la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN) el año 1953 (VERGARA, J. FOESTER, R. y GUNDERMANN, H. 2005: 73).

<sup>203</sup> Chacras: terrenos regables.

cañas...(...)" (Entrevistada 8: Funcionaria aymara de institución pública de 45 años. Antigua dirigente, ciudad de Iquique).

La mayor demanda de recursos hídricos desde la costa y pampa tarapaqueñas, causada por el crecimiento poblacional, debilitó las de por sí cada vez más escasas provisiones de agua para uso agropecuario a escala local, desmembrando la base material de subsistencia de las antiguas unidades productivas aymaras en altiplano y precordillera<sup>204</sup>. De este modo la población andina se fue incorporando al medio urbano tarapaqueño, en una transformación estructural de gran alcance en cuanto instigó la regionalización. Durante esta época muchas economías familiares aymaras se descampesinizaron y desruralizaron (GUNDERMANN, H. *Ibíd.*:306).

Otro factor de amplias repercusiones en las comunidades aymaras de la precordillera y altiplanicie fue el auge del culto religioso pentecostal en el espacio andino a partir de la década del '50 (VAN KESSEL 2003:193), concretamente desde el año 1957 (GUERRERO, B. 2005: 357). Aunque se manifestó especialmente en zonas altas (altiplanicie), con el paso de los años alcanzó los rincones más recónditos de territorio, gracias a que, por la misma fecha, se realizaban las primeras obras de infraestructura vial y sendas de penetración en el territorio. Los creyentes pentecostales predicaban un rechazo violento a todo tipo de "tradición" anterior a su culto, e inducían cuestionamientos acerca de las creencias y religiosidad autóctonas incubadas por las familias en las comunidades, deslegitimando cuadros religiosos previos y actuando en contra de representaciones físicas de la cultura aymara como templos y lugares definidos como sagrados (RIVIÈRE, G. en GUERRERO, B. 2005: 344 y GUERRERO, B. *Op. cit.*: 360 - 362).

En el caso de la zona andina del norte de Chile la identidad religiosa del sujeto indígena integró elementos del discurso reetnificador<sup>205</sup> aymara con los del pentecostalismo, motivando transformaciones en las concepciones de mundo y tiempo que entregaban sentido a sus comunidades tradicionales, quebrando el monopolio de las religiones autóctonas (GUERRERO, B. 2005: 360)<sup>206</sup>.

---

<sup>204</sup> Biblioteca Digital de la Universidad de Chile. Área Antropología. Milka Castro Lucic. [http://mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/ib/ciencias\\_veterinarias\\_y\\_pecuarias/simposio1993](http://mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/ib/ciencias_veterinarias_y_pecuarias/simposio1993) (p.10).

<sup>205</sup> Acerca del concepto de "reetnificación" ver en el capítulo primero, sección II.2.1.

<sup>206</sup> La transformación religiosa es un proceso de alta trascendencia en varias regiones y países latinoamericanos. Al respecto citamos íntegramente la opinión de Van Kessel, Guerrero y Tudela, sobre el caso del aymara en Tarapacá:

"Cuando la cultura tradicional pierde significado existencial para el aymara, se siente fuertemente atraído por un movimiento como el pentecostal que predica la existencia

Los grupos evangélicos manifestaron su interés por establecer una nueva historia, tradición y espacios en el territorio andino, diluyendo el “tiempo cíclico” propio hasta ese entonces del mundo local (antiguo sobreviviente en las localidades andinas más aisladas), para reemplazarlo por otro de carácter “lineal”, moderno. Las normas de decisión individual empezaron a prevalecer sobre las tradicionales de carácter comunitario, debilitando o impidiendo la articulación de colectivos sociales y facilitando la identificación simbólica con una cultura y mundo diferente (RÍVIERE, G. en GUERRERO, B. 2005: 329 – 354).

“Hoy en día hay toda una confusión. En todas las quebradas, en las comunidades tienen su santo patrono. Y tú sabes que esos no son nuestros. Tú lo sabes bien. (...) Son cosas impuestas. Y... ¿Por qué yo tengo que adorarle a un santo? Estamos hablando el tema de la religión. Que ‘arriba’ tienen la espiritualidad (...) El andino, yo hablo de la espiritualidad, yo no hablo de la religión. (...)” (Entrevistado 9. Líder y dirigente aymara de 48 años. Presidente de la Asociación de Ganaderos de la Pampa del Tamarugal. Ciudad de Pozo Almonte).

El pentecostalismo proporcionó principios que descartaron costumbres, tradiciones y ritos de otras creencias religiosas, provocando un quiebre y supresión de los sistemas simbólicos anteriores, responsables de entregar “visiones de mundo y de la conducta de la vida” (RIVIERE G, en GUERRERO. B. 2005:348). Para el creyente, el próximo se transformó en un extraño, un sujeto perdido y equivocado al que, desde los nuevos esquemas cognitivos, correspondía rechazar. Negando y olvidando la participación anterior en cargos o funciones tradicionales de otros dogmas, resultó crucial para el pentecostal “ingresar” en una nueva vida, apartándose tanto de tradiciones materiales católicas como de creencias tradicionales andinas (GUERRERO, B. 2005: 366, 381).

Nuevos grupos organizados en torno a la figura de la iglesia evangélica alcanzan fuerza y proselitismo, traspasando todo el tejido social (RÍVIERE, G., *Ibíd.*:

---

de ‘otra vida’, que postula la reconstitución del ayllu y de la ‘comunidad de hermanos’, que promete un nuevo orden bajo la mirada atenta, vigilante y sancionadora del nuevo líder carismático y religioso, el Pastor. Sin embargo el precio de la entrada a la nueva comunidad es alto. Se ha de renunciar a la familia y sus ‘hermanos carnales’; a la Pachamama, al Mallku –señor de las cumbres- y al santo patrono; se ha de burlar de todo lo que hacían los abuelos (...) se debe olvidar que fue aymara identificado y definido por su cultura y religión, un olvido comprometido a borrar los vestigios, quemar las barcas, asumir una nueva identidad (...) Así el ‘hermano’ confirma su ‘juramento’ por el recurso de la violencia hecha por sus propias manos comprometiéndose con el nuevo orden al que ha jurado pertenecer” (VAN KESSEL, J. y GUERRERO, B. 1987, 4 citado en VAN KESSEL, J. 2003, 277).



344) e incitando el traslado de la población al mundo urbano, proceso menos traumático para los convertidos al pentecostalismo: las nuevas creencias profesadas (que incluso explicaban y justificaban instalarse a las ciudades), les facilitaron romper con lazos afectivos a sus comunidades de origen (VAN KESSEL, 1980 (1992): 193). Los caminos recién trazados por el mundo andino tarapaqueño permitieron mayor movilidad de personas y familias hacia y desde las ciudades de la costa regional. Muchos campesinos aymaras entonces “bajaron” a la ciudad, en busca de trabajo y/o para comerciar.

El fenómeno de la movilidad y estacionalidad de la población aymara, definido por Gundermann bajo el término de “translocalización”<sup>207</sup>, modificó las condiciones de vida de la población en la región, incitando un debilitamiento de la influencia de principios organizativos andinos “tradicionales” (reciprocidad y complementariedad) en la concepción y organización de los colectivos sociales urbanos, dando paso a la constitución de comunidades articuladas bajo la ética y valores pentecostales (en las zonas de precordillera y altiplano) o en necesidades prácticas y funcionales en el área urbana, (espacio en donde, además, actuaron junto a otras organizaciones locales, como los sindicatos de trabajadores).

La religión católica y sus expresiones fueron perdiendo presencia en la zona andina desde aproximadamente la mitad de la década del '60, específicamente desde 1965. Ese año las órdenes religiosas con responsabilidad pastoral dejaron de atender al territorio precordillerano y altiplánico de Tarapacá. El culto católico se hundió progresivamente en el abandono, desorganización y decaimiento (VAN KESSEL, J. 1989: 43), mientras en el mundo urbano la población inmigrante alteró paulatinamente su identidad y creencias, al verse comprometida en nuevas necesidades.

La migración de una importante cantidad de población desde el altiplano y precordillera a las ciudades desperfiló la vida cotidiana de las comunidades asentadas en la ruralidad, en donde sólo se quedaron viviendo los “abuelos”, los “mayores”. Los andinos que se instalaron a vivir a las zonas urbanas inventaron nuevos mecanismos de cohesión (GUNDERMANN, H y GONZÁLEZ, H. 2008: 86). Por ese periodo surgieron espacios de reunión y encuentro colectivo para la población indígena emigrante, en donde podían converger con los suyos y compartir: correspondieron a

---

<sup>207</sup> La ‘translocalización’ se produce debido a que el sistema social andino deja de tener una referencia puramente micro regional o local. Las comunidades locales y de parentelas se hallan ahora deslocalizadas, lo que no alcanza a constituirse en ruptura, desagregación o descomposición de los segmentos de la población (GUNDERMANN H. 2004, 297).

los primeros campeonatos de fútbol entre emigrantes de pueblos y comunidades andinas del interior de la región, que posteriormente dieron origen a las Ligas Andinas de fútbol (GUERRERO, B. 2007a: 116). El siguiente relato expone los orígenes de esas instancias de reunión indígena en las ciudades:

“(…) la población de la que yo provengo es la de la migración de los años ‘60, cerrando las salitreras, la gente indígena emigrando de ese sector. Y de ese sector nace también ese campeonato (…)

“(…) antes de que existiera la liga andina en los años 60’, en los años 70’ (….) estaban ‘los Coscayas’, ‘los de Chiapas’<sup>208</sup>, que son ‘alta cordillera’, cerquita de altiplano, cerquita de la frontera... entonces obviamente un poco más chinitos, pelito más gruesesito y más chiquitos, más moreno; y mis hermanos como vienen de Pica se sentían un poquito más clarito, ellos iban como refuerzos de estos otros clubes, pero esos clubes, Coscaya sobre todo genera un campeonato “¡Coscaya ‘70!” (….) yo me acuerdo que estaba niña y mis hermanos - pese a todas las cosas que habían (sic) que hacer-, el día sábado se iban a jugar porque querían ganarle a este otro grupo de paisanos ¡y que sé yo!.

“(…) Coscaya ‘70, y Coscaya es un pueblo de la comuna de Huara (….) fue como un espacio, como podríamos decir... como una génesis de lo que más adelante se convirtió en la liga andina. *¿Cuál era la idea?, la idea era jugar fútbol y ganarle al otro pueblo, en el fondo era la identidad de defender tu pueblo;* y mis hermanos iban de refuerzo, y después se sumaron unos vecinos, porque en mi sector [de la ciudad] hay mucha gente de precordillera, se sumaron mis vecinos, y reforzaban los equipos. Hicieron un campeonato y lo terminaron con una gran fiesta, también iban las jóvenes de la época, acompañaron, y había ahí fiestas y se conocían y compartían; fue así que un hermano mío conoció ahí a su polola<sup>209</sup>, *entonces les permitía un espacio para conocerse, que eran los paisanos acá en Iquique, más sectorizado; no estaban en todos los espacios en Iquique, habían poblaciones*”

“(…) Y eso el año 70’ dan ese gran paso los jóvenes, de articular este campeonato a través del fútbol; pero con una cuestión de identidad defendiendo sus pueblos, con los nombres de los pueblos en las camisetas, en las poleras<sup>210</sup> y ahí también se proyectaban los músicos de aquella época; las bandas, los laquitas: ‘oye ¿y esto qué es lo que es?’, ‘no, es que tocaron una música ‘re bonita’<sup>211</sup>, los paisanos”... salió el de Pica... no sé, tocaba laquitas y yo lo que veo es lo que mis hermanos transmitían que era... ‘¡qué bonita la música!’. (….) una música de viento le contaban a mi papá (….) eso se llama laquita decía mi papá, en esos pueblos hay, qué sé yo (….)”. (Entrevistada 8).

El espacio del deporte se fue conformando como la instancia de reunión, en torno de la cual se gestó la reconstitución de las identidades aymaras urbanas. Para

<sup>208</sup> “Los Coscayas”: oriundos de Coscaya, “Los Chiapas”: originarios de Chiapa; ambos pueblos aymaras del la zona andina.

<sup>209</sup> “Polola o pololo”: novia o novio en Chile. Los “pololos” “mantienen relaciones amorosas de cierto nivel de formalidad”. Fuente: [www.rae.es](http://www.rae.es)

<sup>210</sup> Polera: camiseta.

<sup>211</sup> “Re bonita”: muy bonita.

Guerrero el club deportivo podía ser concebido como una metáfora del antiguo ayllu andino o precordillerano, en tanto estableció intersecciones entre las identidades étnica y moderna (GUERRERO 2007a: 104-105 y 109). Con todo, el fútbol facilitó a los andinos un acceso a la lógica de la modernidad, incorporándolos a “un campo simbólico masivo de interés mediático, multitudinario y popular” (Ibíd.:109). No fue sino hasta un par de décadas más tarde, (1990) que se institucionaliza un campeonato oficial (Ibíd.:115). Sobre esto volveremos más adelante<sup>212</sup>.

Para inicios de la década de 1970 la región de Tarapacá se encontraba de capa caída desde el punto de vista económico, producto del deterioro de la estructura productiva que, años antes, impulsó el progreso de la ciudad de Arica. En ese momento las industrias de Iquique produjeron únicamente un 20% de su capacidad instalada. El gobierno de Salvador Allende (1970 – 1973) analizó los problemas económicos en la zona, y estimó necesaria la creación de industrias que incluyeran alta tecnología con el fin de diversificar la estructura productiva, tomando en cuenta la ya señalada importancia geopolítica del norte. El gobierno de la Unidad Popular tuvo en cuenta temas claves para el desarrollo regional, la diversificación productiva, el desequilibrio, la integración y la especificidad regional. La administración de Allende aprobó leyes que intentaron remediar la situación de exclusión de los pueblos indígenas, lo que fue analizado incluso al interior de instancias como el sistema de Naciones Unidas (AYLWIN, J. 2006:4). Al amparo de una antigua discusión sobre la protección de tierras indígenas, el año 1972 se aprobó la ley 17.729, que estableció normas sobre la protección de los pueblos indígenas en relación con el dominio, uso, goce, disposición, reivindicación y transferencia de sus tierras y sobre desarrollo cultural, educacional y económico, creando un Instituto de Desarrollo Indígena (IDI). Aparece uno de los primeros discursos reivindicativos de derechos indígenas en Chile: el de las agrupaciones indígenas urbanas mapuches. Afanosamente, esos colectivos empezaron a reclamar respeto por sus derechos territoriales, exigiendo que se les reconocieran títulos de merced sobre tierras, rechazando los títulos de propiedad individual y la ley 14.511 sobre propiedad de las reducciones (INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS (IIDH). s/f: 15). Esas organizaciones<sup>213</sup> exigieron “la recuperación legal de las tierras en manos de usurpadores” y la aclaración de “todos los conflictos por usurpación de terrenos” (Ibíd. 15). Este periodo fue abruptamente interrumpido por el golpe militar de 1973,

---

<sup>212</sup> En la sección V.4.1.2.

<sup>213</sup> Nos referimos especialmente a la Confederación Nacional Mapuche (en 1971) y las Asociaciones Regionales Mapuches (1972). (IIDH. Op. Cit.: 15).

acabando con la profundización de temáticas relacionadas con la auto identificación en las incipientes organizaciones de los pueblos indígenas (GARCÍA TRABA, B, 1998: 100).

La dictadura militar de Pinochet inició una transición hacia el modelo económico neoliberal que causó nuevas modificaciones en los modos de organización aymaras en la zona norte de Chile. La política del gobierno central hizo prevalecer criterios de orden geopolítico, económico y tecnocrático sin tomar en consideración las características de la población regional (PODESTA, J. 2004: 110). En 1975 estableció una Zona Franca de comercio en la ciudad de Iquique, concebida como área de extraterritorialidad aduanera. Este modelo transformó las expectativas económicas de la población aymara oriunda del interior de la región, aumentando la capacidad empresarial y la actividad económica en Tarapacá. El incentivo comercial permitió ganancias a las familias ubicadas en la zona fronteriza boliviano-chilena, quienes empezaron a comprar vehículos y a juntar capital para instalar negocios y almacenes que asegurasen su poder económico (y político en algunos casos). (RIVIÈRE, G. en GUERRERO, B. 1986 /2005/: 337);

El régimen impulsó la normalización de la propiedad individual y la titulación privada de las tierras en los territorios que formaban parte de una misma comunidad. Hito culminante en toda su acción constituyó la promulgación de la ley 2.568 de 1979, que permitió la titulación privada de tierras y la posibilidad de enajenación<sup>214</sup>, cuestión que afectó la economía de los pueblos indígenas (BENGOA, J. en BARIÉ, C. G. Op. Cit.: 215). Entre los años 1979 y 1980 se procedió a la división: fueron divididas prácticamente la totalidad de las reservas de tierras en Tarapacá, otorgándose títulos individuales a sus propietarios, en una medida que desmembró materialmente a las comunidades aymaras del interior de la región, y cuyos efectos socioculturales se pueden notar hasta el día de hoy. Al respecto el siguiente relato de un funcionario del Estado:

---

<sup>214</sup> Señala “1º: la necesidad de terminar con la discriminación de que han sido objeto los indígenas, situación que la legislación vigente no ha permitido superar; 2º el hecho que la denominada “Propiedad Indígena” ha sido fuente de numerosos problemas, los que han constituido serias barreras para el progreso de la población indígena; 3º la aspiración evidente de los indígenas de llegar a ser propietarios individuales de la tierra, comprobada por las divisiones de hecho que entre ellos han efectuado; 4º que dichas divisiones han generado la existencia de minifundios con limitaciones mayores que las que afectan a los demás minifundios del país, tanto por la imposibilidad de sus poseedores de obtener créditos y asistencia técnica como por la circunstancia de que, en términos generales, tales divisiones no son legalmente reconocidas, sino en casos excepcionales” (Decreto Ley 2568 de 1979, citado por CARAVANTES, C. s/f:3).

“(…) el tema del conflicto de la tierra, el hecho de que nosotros estemos pidiendo que regularicen la tierra...va a terminar por desmembrar lo que nosotros entendemos como esa comunidad sucesorial, que se mantiene precariamente unida por el vínculo de la tierra; porque algunos de los giles<sup>215</sup> que quedan allá arriba, - lo digo no en tono peyorativo, sino pa’ referirme al tipo que necesita acceder a ese beneficio - nosotros le decimos: ‘-no señor, tiene que traer el certificado de dominio de gente’ o ‘sabes que somos veintidós, somos cuatro hermanos y veinte nietos...pónganse de acuerdo -’. Él trata de hacer esa cosa y despierta el botón de la pelea ‘y queda la...’<sup>216</sup>. Entonces lo que me advirtieron: ‘-no vaya a ser que usted, por hacer esta cosa, terminen (sic) por fraccionar y pulverizar el ultimo ganchito que va quedando de unión, de identidad y de trabajo-. (Entrevistado 6).

La división de las tierras incentivó nuevas migraciones a la ciudad de familias aymaras y la generación de otros vínculos, basados en relaciones contractuales, entre dueños y trabajadores de parcelas y tierras de pastoreo. Podemos destacar 3 formas de contratos: a) de aparcería o mediería, lo que implicaba el reparto equitativo entre el dueño y los pastores o agricultores de lo producido; b) derechos al agricultor o ganadero para tener su propia tierra o cabezas de ganado, complementado con el pago en especies alimenticias o c) pago con salario<sup>217</sup>. Existieron matices en los mecanismos de apropiación de tierras en el altiplano y en la precordillera: en el primero la privatización trajo consigo disputas por establecer límites para el pastoreo que, por aquel tiempo, impedían establecer títulos de propiedad debidamente inscritos; en la segunda, se delimitaron parcelas de tierras individuales, perpetuándose para el uso y manejo del agua de riego<sup>218</sup>.

El gobierno de Pinochet insistió en la incorporación de Tarapacá al resto del país, siguiendo como paradigma el principio de seguridad nacional. Impulsó su integración económica (creando medidas a favor de la industria minera), la expansión de las redes viales (por medio de la construcción de nuevas carreteras y caminos rurales), y la presencia de los servicios sociales y redes administrativas (servicios de salud). Como destacara Van Kessel:

---

<sup>215</sup> Gil: manso, apacible. Fuente: [www.rae.es](http://www.rae.es)

<sup>216</sup> “Y queda la...”: El entrevistado no completó la frase, pero se entendería completa si hubiese utilizado la palabra “embarrada” (“y queda la embarrada”). (Esa palabra no se utiliza salvo en casos de mayor confianza o en una situación más informal con el interlocutor (no era el caso). Embarrada: “error manifiesto”. [www.rae.es](http://www.rae.es)

<sup>217</sup> Fuente: Biblioteca Digital de la Universidad de Chile. Área Antropología. Milka Castro Lucic. [http://mazingher.sisib.uchile.cl/repositorio/ib/ciencias\\_veterinarias\\_y\\_pecuarias/simposio1993](http://mazingher.sisib.uchile.cl/repositorio/ib/ciencias_veterinarias_y_pecuarias/simposio1993)

p.6.

<sup>218</sup> Ibíd. p. 9.

“La revolución del transporte y comunicaciones acabó con la economía aymara tradicional centrada en la comunidad y la incorporó definitivamente al mercado urbano haciéndola dependiente y transformándola en una economía monetarizada y dependiente, individualizada y centrada hacia fuera” (1980/2003/: 261).

Durante los años inmediatamente posteriores al golpe militar dos situaciones simultáneas aunque contrapuestas empezaron a afectar a la población indígena aymara tarapaqueña. La primera fue, como hemos venido insistiendo, el reimpulso de patrones de asimilación y homogenización sociocultural que, desde el Estado, incentivaron la participación de la población indígena en actividades productivas o extractivas. Esto en conformidad con un modelo de cultura nacional que perpetuó la integración aymara en el mundo “occidental” (PODESTA, J. 2004: 298). El paradigma de sociedad impuesto por la dictadura en aquellos años insistió en la privatización global y totalizadora de empresas. Desde esta perspectiva, la participación de la sociedad civil guardaba algún sentido sólo si comprendía colectivos de ciudadanos consumidores, preferentemente individualizados, no organizados bajo ningún tipo de agrupación, permitiendo la transgresión del orden legal vigente con facilidad. Eso debilitó los derechos civiles de la población, dejando a los sujetos desamparados y envueltos en diversas formas de violencia o coerción (ASSIES, et al 2002: 161).

La segunda situación fue el tímido resurgimiento de una conciencia étnica aymara, junto con sentimientos de etnicidad y autoidentificación indígena en esta región septentrional del país (GUNDERMANN, H. 2001b:91). Aunque ese fenómeno, paulatino y a baja escala en un inicio, se convirtió en el germen del levantamiento de un movimiento indígena más potente durante la década de 1980, amparado en discursos contruidos a favor de una ciudadanía cultural diferenciada, que ansiaba poner fin a las condiciones estructurales de dominación. Por esos años las demandas indígenas contemplaron la obtención de beneficios económicos, integración, movilidad social, asimilación cultural y ciudadanización política (GUNDERMANN H. 2000:77).

La reetnificación<sup>219</sup> constituyó un proceso gestado simultáneamente en múltiples zonas de América Latina. De acuerdo con Stavenhagen (En GUTIERREZ ESTEVEZ, M. (comp.). 1997:22-24) u Oliva (2005:111-122) elementos como el desencanto generalizado con las políticas desarrollistas impulsadas por el Estado, mayor conciencia acerca de la “falla de origen” del Estado Nación por parte de los intelectuales indígenas modernos, debido a la condición excluyente antes que

---

<sup>219</sup> Sobre el proceso reetnificador, ver sección II.2.1.

incluyente de aquel; una emergencia de una cosmovisión indígena o indianista y políticas de modernización de corte destructivo y etnocida, explicarían su surgimiento.

Los siguientes testimonios exponen aspectos representativos del proceso de re-etnificación indígena, ocurrido a partir del segundo lustro de la década del '70, en el norte de Chile:

“En Chile hay un movimiento a partir del '76, '78, es un movimiento por la reetnificación de la cultura, reivindicación de lo indígena, la prueba es que todos participamos en la ley<sup>220</sup>”. (Cornelio Chipana, citado por GARCIA TRABA, B. 1998: 274<sup>221</sup>).

“(…) Cuando llegué a la universidad me encontré con un hecho muy importante, porque mi profesor se llamaba, se llama Luis Briones Morales<sup>222</sup>, de la Universidad de Tarapacá. (...) Entonces Lucho Briones,... él era arqueólogo, estudió arte rupestre... generalmente, nos llevaba a terreno y dentro de ese tramo de mi carrera venía la historia andina. Y comencé a descubrir que nuestra cultura y nuestra historia, la ciencia y tecnología de la cultura de la cual yo venía no tenía nada de que avergonzarse (sic). Al contrario. Así ahí nace mi interés por ya identificarme plenamente y estar siempre, que se noten en cualquier parte, esa presencia”. (Entrevistado 10. Líder aymara, profesor de Artes Plásticas y Magíster en Educación Intercultural Bilingüe de 55 años. Alcalde de comuna de la pampa y precordillera).

En esta misma línea, a continuación presentamos el testimonio de uno de los dirigentes aymaras más antiguos con quien contactamos en Iquique. Relata su experiencia como expositor de artesanía textil andina en los años '70, y las consecuencias que tuvo esa situación para él y sus cercanos, desde el punto de vista de la elaboración de un discurso étnico:

“(…) va surgiendo, eso me acuerdo yo que el año, yo era una de las personas que de niño me interesé, y busqué formas de cómo poder hacernos notar, y que nosotros éramos importantes (...) mi intención era hacernos notar que nosotros éramos importantes; y en esas llega la oportunidad. Me contacté con un profesor, don Horacio Larraín Barros<sup>223</sup>,

---

<sup>220</sup> Se refiere al proceso de elaboración de la Ley 19.253 (la Ley Indígena).

<sup>221</sup> En esta sección citaremos permanentemente el trabajo de la antropóloga española Beatriz García Traba. “*El discurso político de las organizaciones aymaras del norte de Chile*” (pp. 204 - 344), tesis doctoral inédita de la Universidad Complutense de Madrid, año 1997. Consideramos que nuestra investigación aborda los mismos temas que García. Distanciado en algo más de una década, su estudio ha constituido un apropiado referente bibliográfico para efectos de constatar y contrastar transformaciones en la dinámica del discurso y acción de las organizaciones políticas y sociales del pueblo aymara.

<sup>222</sup> Luis Briones Morales, reconocido arqueólogo del norte de Chile. Profesor de la Universidad de Tarapacá en la ciudad de Arica y Premio Nacional de Historia 2002.

<sup>223</sup> Horacio Barros Larraín, Antropólogo cultural y arqueólogo.

era director del Museo Regional, y también el padre Juan Van Kessel<sup>224</sup> y vieron mis tejidos y me encontraron interesante... interesante en el sentido de que él estaba trabajando en el museo y se podrían hacer unas muestras artesanales, y de eso pasó un buen tiempo. Después fue el año 71' yo los conocí en la Tirana<sup>225</sup>, y les vendí mis tejidos, porque nosotros hacíamos tejidos, en artesanía. De manera que surge la idea, 'que sería bueno que acá,... podríamos hacer una exposición'... el año 72' (...) Y surgió esto y después ya nos avisaron, ya más oficial, y no estaba confirmado, pero ya había un avance importante... que la Universidad Católica nos invitaría a una exposición a Santiago, bueno la voz se corrió por todos lados (...)

"(...) Viajamos a Santiago el '74, en abril, llevamos la muestra bien preparada, llegamos a Santiago al departamento de Geografía de la Universidad Católica, - fue el que nos invitó, nos recibieron, nos alojaron ahí, y a preparar la estructura de montaje de la exposición; ahí todos los profesionales de área, hicieron un montaje muy bonito, con una publicidad por los medios de comunicación. La exposición se llamaba "Pastores de Tarapacá", y simplemente éramos pastores, y... se suponía que éramos pastores de llamas y alpacas, pero el nombre lo dice; o sea, hablar de desconocimiento... prefiero hablar de desconocimiento y no de negación, porque en ese momento que nosotros éramos simplemente pastores, no éramos personas que teníamos una forma de vivir especial, una estructura social, una historia, y más que una ciencia, una tecnología. Entonces, no se sabía de eso... simplemente éramos pastores<sup>226</sup>, y que hacíamos bonita artesanía, entonces, la exposición se llamaba de este nombre (sic), y bueno la gente concurría... nos fue muy bien, nosotros exponíamos y vendíamos, y vendimos todo; encontraron interesante la exposición y nos preguntaron que si nosotros disponíamos de tiempo para extenderla en otras sedes, y les dijimos que sí, y fuimos a Curicó y a Talca<sup>227</sup>, nos fue excelente... para allá... todo impecable (...)

"(...) Eso a mí en lo personal,... da una pauta de que, si bien hay gente que nos quiere ayudar, nos quiere apoyar, porque era nosotros uno de los primeros de los apoyos que teníamos (sic) (...)" (Entrevistado 2).

La exposición de artesanías contó con el apoyo del obispado católico de la ciudad de Iquique. Sus resultados se convirtieron en un aliciente para otros aymaras, quienes se interesaron paulatinamente en producir tejidos para comercializar, siguiendo el ejemplo.

"(...) y era una cosa importante y se comentaba en todos los poblados, que vinimos a Santiago, y a hacer una exposición de tejidos, y esos comentarios despiertan en la gente la idea de que también podían hacerlo, y un poco *valorar lo que sabían, su sabiduría*. Y bueno al regresar ya algunos nos preguntaban, como les fue y todo, y nosotros les contábamos, lo que había pasado y todo (...) (Entrevistado 2).

<sup>224</sup> Juan Van Kessel, sacerdote y antropólogo.

<sup>225</sup> Pueblo oasis ubicado en el desierto de Atacama, en plena pampa del Tamarugal, a 72 kilómetros al este de Iquique.

<sup>226</sup> El mismo relato refleja que, por esos años, se desconocía la presencia de 'lo aymara' como una identidad reconocible y válida. (El régimen militar llevaba un año en el poder).

<sup>227</sup> Curicó y Talca: dos ciudades de la zona centro-sur de Chile, a unos 350 kilómetros al sur de Santiago.



Un par de años después otro grupo de expositores aymaras pudo presentar su trabajo en Europa, tal como lo recuerda en su testimonio el entrevistado:

“(…) en Santiago [conocieron al] director del Museo Reales Trópicos de Holanda, y nos consulta la posibilidad de hacer una exposición allá, y también... ¡Era algo como irse al espacio!, ahora era como irse al espacio... entonces, ¡*pucha bien!*!, claro...y le dimos las direcciones, el padre Juan Van Kessel fue una persona clave el cual ha materializado ese encuentro... su realización; la verdad que el '76, dos años después, yo personalmente pude viajar a cargo de la exposición a Holanda”. (Entrevistado 2).

La presencia regional, nacional e internacional de este expositor lo convirtió en un ejemplo a seguir por las primeras agrupaciones indígenas aymaras surgidas durante la dictadura en el norte de Chile. La identidad aymara, que se había ido conformando en sus inicios defensivamente, poco a poco fue abandonando esa posición:

“(…) [Los viajes a Santiago y Holanda para exponer el trabajo en artesanía textil aymara]... fueron los primeros inicios, los primeros detonantes... de que surja la organización, ya el comentario fue mayor, por supuesto, luego a varias localidades de Arica; y así ya se sabía un poco que en Lirima<sup>228</sup> habían iniciado... la gente lo engrandece más todavía, por lo tanto era importante... entonces como decía yo nunca había escuchado una palabra de alguien que hablara en favor de nosotros los aymaras, pero sí que lo encontré en el camino... (…) (Entrevistado 2).

Luego de estas actividades, diversos aspectos de la materialidad cultural andina hallaron sentido para su reinterpretación desde el prisma de la re-etnificación, transformando la valoración de lo indígena entre los propios aymaras. El paso siguiente lo constituyó la emergencia, a fines de los '70, de las primeras experiencias educativas que incorporaron aspectos de enseñanza intercultural. Como señala Javier Vilca:

“(…) nosotros... yo me alegro mucho porque el año '78 justo por mandato de la comunidad de Lirima creamos una primera escuela de orientación particular<sup>229</sup>, porque no había otra forma como hacerlo... en Lirima pa' los niños; nuestros niños tenían que educarse ahí y no irse a otros colegios, y nosotros les dimos un carácter... de una escuela con pertinencia cultural (...)

“(…) nosotros les enseñábamos, lo que es la... o sea, como enseñanza, como parte valiosa, por ejemplo techar las casas, nosotros les enseñábamos la tecnología del techado de los techos, construir adobe,

---

<sup>228</sup> Lirima: poblado aymara ubicado a 134 kilómetros de Pica, en el altiplano de la región de Tarapacá.

<sup>229</sup> La escuela se llamaba *Kuna Lirima Calapaqsi*.

hacer la esquila<sup>230</sup>, participar en los floeos<sup>231</sup>, desde una visión desde profesor, con su profesor, no simplemente el niño que estaba ahí metido y que no entiende nada. *Entonces los niños empezaron a valorar, a entender de otra manera las cosas.* Por supuesto que el profesor está ahí y todo, y es parte de la clase, y hacía pruebas al respecto, y los niños sabían bien, rendían. Entonces, *nosotros nos sentíamos satisfechos, porque habíamos dado un paso importante; primero porque teníamos nuestra escuela, nuestros niños podían estar, y que los niños podían aparte del programa oficial, podían aprender algo más, y que eso era bueno, y que en una de las evaluaciones de la calidad de la educación de la prueba SIMCE<sup>232</sup>, nuestros niños sacan los más altos puntajes, o nuestra escuela saca el más alto puntaje regional (...)*

*“(...) todas estas cosas van surgiendo, como decía yo... son contribuciones a que el niño después vaya siendo... vaya teniendo más tranquilidad frente a no sentirse disminuido cuando tiene que relacionarse con otra gente que no son sus pares (...)*” (Entrevistado 2).

Simultáneamente, en otros círculos de migrantes aymaras urbanos, se forman espacios donde se estimula el rescate de la propia diferencia. El siguiente testimonio reafirma el valor que a fines de la década del '70 grupos de jóvenes universitarios empezaron a imprimir a su identidad, subrayando la condición de “indios” en sus discursos y actividades:

*“(...) El problema era de identidad, y el otro problema era de dignidad y ahí está el tema que se funde todo en lo nuestro que queríamos hacer nosotros.*

*“(...) Pensamos que había que ponerla en el tapete, y los jóvenes fueron interesantes, porque ellos eran estudiantes... catorce, diecinueve años... y ellos daban, y uno tenía que apoyarlos (...) el año '78 ocurrió algo importante acá... el hecho más importante ocurrió el año '78, ¿No es cierto? Donde en el colegio B – 4 acá donde la señora Cifuentes y el orientador Mondaca (...) fue el profesor de educación física... ahí ocurrieron las cosas más importantes. Estos jóvenes ‘se sublevaron’. La verdad de las cosas es que ellos ya no le daban importancia a... decían, se hablaba del tema indígena, y ellos eran excluidos y ellos abogaban de que no, que no era posible, y cuando se tocaba el tema del 12 de octubre, ellos tuvieron una pelea, fueron expulsados (...)”.* (Expositor en reunión de organización 1. Antiguo dirigente de la agrupación Pacha Aru. Reunión conmemorativa de los 25 años, ciudad de Arica).

Para fines de la década del '70 el proceso de regionalización político, administrativo y económico impulsado por el Estado había alcanzado todos los

---

<sup>230</sup> La esquila corresponde a la primera etapa del proceso textil aymara. Los siguientes son el hilado y torcido, manejoado y trenzado o tejido (GAVILAN, V. (2002:105).

<sup>231</sup> Floreo: fiesta tradicional del enfloramiento del ganado (VAN KESSEL, J. 1980 /2003/: 324)

<sup>232</sup> El SIMCE es el Sistema Nacional de Evaluación de resultados de aprendizaje del Ministerio de Educación de Chile. Su objetivo es “contribuir al mejoramiento de la calidad y equidad de la educación, describiendo el desempeño de los estudiantes en diferentes áreas del conocimiento, relacionándolos con el contexto escolar y social en el que ellos aprenden”. (Fuente: [www.simce.cl](http://www.simce.cl)).

recónditos rincones del mundo rural andino (MIDEPLAN, 2003c:27). Con ello se generalizaron los mecanismos migratorios, incentivando efectos regionalizadores en la mayor parte de los grupos y estratos de la población aymara (GUNDERMANN, H. 2002:6), aunque ciertamente con mayor grado en los andinos de los valles bajos precordilleranos. Un colectivo cada vez más amplio de población indígena estableció sistemas de residencia 'rural – rural' (con movilidad altiplano – precordillera) o 'rural – urbano' (de disposición altiplano/precordillera – ciudad), que permitieron que las familias generaran mecanismos económicos para la apertura, desarrollo y gestión de empresas productivas (MIDEPLAN 2003c, Op. cit.).

El inicio de la siguiente década marca el ingreso de un nuevo actor en la escena tarapaqueña: las empresas mineras modernas del cobre. Éstas empiezan prospecciones y faenas extractivas en territorios de la altiplanicie y precordillera, donde residían padres o familiares de aymaras migrados a las ciudades. El proceso productivo exige grandes cantidades de agua, lo que provoca graves daños al medio ambiente. Su incorporación supuso el impulso de reivindicaciones y demandas indígenas de carácter colectivo insospechado años antes, lo que culminó - entre otras cosas -, con la fundación de la primera organización propia y auténticamente aymara de la región, como veremos en seguida.

#### **IV.2.2. la población aymara y sus organizaciones en Tarapacá entre los años 1980 y 1993.**

¿Había por aquella época un movimiento aymara? Mamani (...) decía lo siguiente al respecto:

“Yo me atrevería a decir que sí, porque digamos que todos los que estamos involucrados en la organización dirigencial u otros niveles de poder seguimos pensando con la misma lógica, digamos de la Pachamama, y creemos que ahí se va a avanzar en nuestras aspiraciones para poder dignificarnos como pueblo”. (...) “El movimiento indígena como tal nace en la última década [de 1980], con reivindicaciones como las aguas, por tener más representación en los niveles de más poder, y finalmente por una inquietud de organización” (Entrevistado 4, en entrevista realizada por Beatriz García Traba en su tesis).

Con la introducción de elementos de la tecnología moderna (televisión, radios, etcétera) y la disposición de la política pública hacia la asimilación de los aymaras dentro del Estado chileno, la vida moderna alcanzó el medio rural aymara, resquebrajando ritos tradicionales, ceremonias, creencias y formas de organización

social que, al menos hasta mediados de siglo, habían sido transmitidos de familia en familia, generación tras generación, debilitándose en términos de importancia y significación sociocultural (GUERRERO, B. 2005: 131). Este proceso causó nuevas migraciones de grupos de población aymara que aún vivían en las zonas precordilleranas y altiplánicas de Arica-Parinacota y Tarapacá. A principios de la década del '80, la oleada migratoria a las ciudades de la costa buscó nuevas oportunidades económicas, aprovechando el emplazamiento de nuevas oficinas o instalaciones de servicios públicos del Estado (servicios de salud, escuelas, policías, entre otros). (VAN KESSEL J. 2003: 273). De acuerdo con Van Kessel, los aymaras en ese momento:

“(...) ya no intentan la superación social colectiva – por y para la comunidad – por la incorporación y la indigenización de aquellos modelos foráneos de desarrollo social. Muchos tratan de conquistar los beneficios sociales por el abandono de la comunidad y su cultura y por la vía de la transculturación individual. (...)”

“(...) El precio que pagan es de sacrificar los vínculos con la tierra, la tradición andina y la etnia de su origen, es decir, renunciar a la identidad étnico – cultural. Esto se traduce en el abandono físico de la tierra y en la emigración hacia la ciudad” (VAN KESSEL, J.1988:27).

Las políticas económicas instituidas por la dictadura desde mediados del '70 impulsaron el fomento de la actividad pesquera y el inicio de prospecciones de la alta minería del cobre en el área sureste de la región de Tarapacá. Dichas actividades provocaron nuevas transformaciones en las formas de organización social y cultural de los aymaras, quienes tuvieron que adaptarse a trabajar en distintos ámbitos económico - productivos, según los requerimientos solicitados por una nueva realidad de carácter regional territorialmente más amplia (PODESTA, J. 2004: 141). Las medidas económicas gubernamentales - que favorecieron ampliamente a la ciudad de Iquique en desmedro de Arica - instituyeron diferencias de oportunidades en esos espacios urbanos, creando un escenario social desigual para los indígenas oriundos del mundo rural.

En pleno período dictatorial, ciertos acontecimientos actuaron, como explicaremos en seguida, a manera de catalizadores, por una parte, de procesos de división, discriminación y exclusión del indígena; por otro, - a la vez y paradójicamente - fortaleciendo a los aymaras y sus organizaciones: 1) la conformación de nuevos municipios precordilleranos y andinos, 2) la promulgación de los Códigos de Aguas y Minería y 3) la penetración del culto evangélico pentecostal. (IEI; 2003:40).

El año 1981 se aprobaron dos importantes leyes que afectaron a la población aymara: la Ley de Municipalidades y el Código de Aguas. La primera de ellas dividió en nuevas unidades administrativas el territorio del interior de la región tarapaqueña, provocando la aparición de una nueva estructura de poder local, el municipio, que debilitó las anteriores formas de organización comunitaria. Fortaleciendo la aparición de nuevos dirigentes y líderes de carácter instrumental o funcional, la instalación de la institución edilicia fue el origen de enfrentamientos y disputas en y entre las propias comunidades aymaras de la precordillera y altiplano.

“(...) Yo creo que nadie lo ha tomado en cuenta. La falla fundamental acá son los pueblos (...) Lo voy a decir con un ejemplo básico: antiguamente cuando no había alcaldía aquí, el pueblo de Apamilca<sup>233</sup> y el pueblo de Cusama<sup>234</sup>, eran los mejores pueblos ¡Eran unidos! Se hizo la alcaldía y Apamilca... no sé. Cusama... ¡Es el peor pueblo de la comunidad!,...porque... porque se utilizó”<sup>235</sup>. (Expositor en reunión 2: agricultor y dirigente de 70 años. Pueblo de Camiña).

Los municipios instalados en la precordillera o altiplano tomaron la administración de los territorios, asumiendo en sus manos las decisiones políticas que afectaban a sus comunidades. Junto con ello, se crearon otras formas de organización como las juntas de vecinos, que no respondieron con su constitución a ningún criterio de orden sociocultural o territorial. Luego de un tiempo, fueron “apropiadas” como organizaciones instrumentales por las familias originarias y sus redes parentales.

“(...) en los 80’ le dieron duro para obtener la declaración de la junta de vecinos (...) y apuntaban claramente a tener, desde el punto de vista del gobierno militar, bajo control a la dirigencia, estar viendo que están haciendo. Y las juntas de vecinos no funcionaron justamente porque metieron en un mismo territorio a pueblos o grupos familiares que nunca trabajaron en conjunto (...)”

“(...) muchas de esas juntas de vecinos no funcionaron bien o no fueron representativas de todos sus socios por eso, pero una estrategia que hubo de salida era crear comités vecinales, y un comité vecinal es una figura más urbana, no rural, menos en caseríos, ni siquiera pueblos, pero el comité vecinal al final se acomodó a lo que era el tema parental, y los grupos familiares quedaron divididos en los comités vecinales y ahí sí funcionaron (...)”. (Entrevistado 11. Científico social de 38 años. Funcionario de institución pública, ciudad de Arica).

“(...) En la lógica de las organizaciones de base comunitaria, creo que lo único que subsiste son todavía la idea de la junta de vecinos, porque siguen siendo, o sea si uno ve la organización político - administrativa de

---

<sup>233</sup> Apamilca, pueblo precordillerano emplazado a 5 kilómetros al Este de Camiña.

<sup>234</sup> Cusama, otra localidad, más pequeña de Apamilca, en la Quebrada de Camiña.

<sup>235</sup> Testimonio en taller del Servicio País. Pueblo de Camiña. Marzo de 2007.

las comunas cuando se organizan las unidades vecinales, cuando dividían las comunidades históricas, cuando agrupaban más de una comunidad histórica en una unidad vecinal, la gente volvía a dividirla y armaba comités vecinales que respondían a la lógica más clásica, más tradicional y eso fue hasta,... - yo llegué acá a los comienzos de los 90'-, eso era cuando a la gente uno le preguntaba quienes son los dirigentes comunitarios, respondía por los dirigentes de la junta de vecinos, había una suerte de homologación entre la comunidad y la junta de vecinos. (...)" (Entrevistada 3).

Las juntas de vecinos, además de los comités vecinales (estos últimos, figura organizativa adaptada a la realidad local), han sido de las pocas agrupaciones que, con el paso de los años, han conseguido mayor pertinencia en el mundo rural, considerando que han sido de las pocas que lograron adaptarse siguiendo el patrón organizacional previo de las comunidades históricas. Un testimonio describe las formas de organización que han sido trastocadas con el paso de los años por los municipios:

P: "¿Quien organizó el carnaval?

E1: "(...) La municipalidad. Y quien preparó la kalapurka<sup>236</sup> fue la mesa comunal [de turismo de la comuna rural]. Ese carnaval lo organizó la muni, pero los pueblos también tienen su carnaval. Todos los pueblos tienen su carnaval, lo que pasa es que no todos lo celebran. Cada pueblo tiene su carnaval y el anfitrión esta vez lo hace la municipalidad, en conjunto con la mesa de turismo. La mesa de turismo solamente prepara la kalapurka. (DJ)

E2: "(...) la idea es que participen todas las organizaciones. Señoras con sus artesanías, con sus tenidas, por último que no bailen, pero que sepan que ustedes existen... Así como en la FERCAM<sup>237</sup>, también en el carnaval.

(...) E1: Pero ahora es por la comuna. En conjunto, por la comuna, todos se unen (...) y el carnaval de cada pueblo lo viene a presentar acá [En Camiña]. Se juntan aquí en el pueblo. (...) Cada pueblo dentra (sic) pa' acá. (...)

E2: "Vino la banda 'Parador' pa' la FERCAM... vino la cuarta parte no más. Dicen que vino como la cuarta parte no más. A mi me fascina la banda. Vino y me llegué a afiebrar, de emoción, pero de alegría. Como que ancestralmente me llegó. (...) (Expositor en reunión 3: Dirigente de comités de aguas de Camiña. 40 años aproximadamente).

El *Código de Aguas*, aprobado en 1981, instituyó la separación, desde un punto de vista jurídico, entre tierras y aguas, implementando una normativa legal que liberalizó y abrió a las leyes del libre mercado la propiedad del agua (AEDO et al. 2004:27). El cuerpo legal estableció tres mecanismos principales de acceso al derecho de agua: 1) individualmente, 2) por medio de la regularización de derechos y 3) bajo la

---

<sup>236</sup> La kalapurka es un típico cocido andino, elaborado a partir de siete distintos tipos de carnes, a saber: vacuno, pollo, llamo, conejo, alpaca, cordero y cerdo. Kalapurka significa en lengua aymara "piedra caliente", y debe ese nombre al método más tradicional de preparación, que incluye la colocación de piedras hirvientes en el caldo durante su cocción.

<sup>237</sup> FERCAM: Feria de Camiña, evento artístico del verano en Camiña..

figura legal de las “comunidades de aguas”. Esta ley permitió que un particular pudiera acceder al agua sin ser dueño de la tierra, tan sólo enviando un requerimiento a la Dirección General de Aguas (DGA) (IEI, 2003:40; GARCIA TRABA, B. 1997: 195). Si no existían impedimentos en un plazo de 20 días, la recibía en propiedad (GARCIA TRABA, B. Ibíd.).

Al debate por la problemática de propiedad de las aguas, debemos agregar la aprobación de otras leyes perjudiciales a los intereses indígenas, entre las cuales una de las más cuestionables fue el nuevo *Código de Minería* (1985). Dicho instrumento favoreció la inscripción de grandes cantidades de aguas para el beneficio de la actividad minera, sin tomar en cuenta las consecuencias que dichas medidas podían tener en la agricultura y sistemas de vida indígenas de muchos valles de la zona norte de Chile<sup>238</sup>.

Todos estos instrumentos legislativos afectaron negativamente a la sociedad aymara del interior de la Región de Tarapacá, toda vez que - a la necesidad de regularizar derechos de agua en conformidad con las nuevas leyes nacionales -, disputas históricas, no resueltas por delimitación territorial, incentivaron la emigración de las familias a las ciudades. Cuando algunas preferían vender sus aguas a las empresas mineras, dejaban junto con la propiedad un pasado cultural, incorporándose al mundo urbano, junto con todos sus familiares y comunidad cercana (GARCÍA TRABA, B Op. Cit.:204).

Otro factor que alteró formas de organización comunitaria aymara en Tarapacá lo constituyó el nuevo protagonismo adquirido por la religión evangélica pentecostal, particularmente en las localidades andinas rurales del interior de la región. Su influencia motivó el desplazamiento del catolicismo, lo que le hizo empezar a perder adherentes. Al convertirse, el andino conseguía reconocimiento y legitimidad social, cuestión que estimuló su chilenización y la modernización de la población indígena rural. Para el pentecostalismo, un creyente era ‘un hijo de Dios’; ‘ciudadano útil a la patria’: ambos elementos reunidos permitían aceptar tanto la noción de progreso en el mundo andino como la validez de las creencias religiosas adquiridas por la población local (VAN KESSEL, J. 1989: 73). La introducción del culto en muchas oportunidades estuvo relacionada con acciones de violencia sectaria, que generaron, en alguna ocasión, amenazas de denuncia de parte de la iglesia católica contra algunos pastores

---

<sup>238</sup> Código de minería disponible en [http://www.fundacionist.cl/descargas/temas\\_interes/Seguridad\\_Minera.pdf](http://www.fundacionist.cl/descargas/temas_interes/Seguridad_Minera.pdf)

evangélicos. La dicotomía que afirmó esas actitudes tuvo relación con la oposición extrema asociada a la profesión de una u otra creencia: para el pentecostal su fe era “un camino” por medio del cual se podría lograr la salvación. Por lo mismo, el aymara católico era considerada una persona “no salvada”, sujeta a una serie de creencias que le llevaban a la perdición (GUERRERO, B. 2005: 362 - 367).

La iglesia católica vio disminuida su influencia en la zona andina debido a la presencia del aparato político ideológico que la dictadura militar instituyó en la zona fronteriza de la región. Para el gobierno central la adscripción al pentecostalismo permitía al aymara encontrar fácilmente una nueva comunidad de sentido, extraviada a causa del abandono de sus localidades por la gran mayoría de la población. El debilitamiento del marco de entendimiento cosmológico, que se asociaba a otro universo religioso, facilitó la legitimación de la nueva opción religiosa (GARCÍA TRABA, B. 1998: 381). Van Kessel señala al respecto que “La expansión del pentecostalismo, la ignorancia religiosa y el ocaso del culto católico operan debilitando la posición de la iglesia [católica] a nivel religioso” (1989: 80). Esta “disputa ideológica” entre católicos, protestantes y ciertas tendencias del culto tradicional andino, perdura hasta nuestros días. Tal como lo señalaba el testimonio de un dirigente de la época:

“Lo que pasa es que la relación social que se da con algunas de ellas [esas religiones] distorsionan la forma tradicional de lo aymara, pero es una distorsión psíquica nada más, va a llegar un momento en que se va a corregir”. (Cornelio Chipana en GARCÍA TRABA, B. Ibíd.: 274).

Los intentos por reactivar a la iglesia católica en la región no fueron pocos. Varias iniciativas intentaron organizar y profesionalizar un equipo de Pastoral Andina que asistiese a localidades del interior de la región<sup>239</sup>.

Todos los factores que hemos reseñado, influyeron en la conformación de los *universos simbólicos* (BERGER, P. y LUCKMANN, T. 1968 /1999/:125) elaborados por individuos, familias y comunidades aymaras, que modificaron el “concepto de mundo” del espacio rural, trastocando la valoración y percepción de la naturaleza andinas, determinante de formas de comportamiento y parámetros de acción de las organizaciones comunitarias<sup>240</sup>. Asimismo influyeron en la creación de otros modos de

---

<sup>239</sup> Sobre la experiencia evangelizadora de la Pastoral Andina volveremos más adelante.

<sup>225</sup> Fuente: Biblioteca Digital de la Universidad de Chile. Área Antropología. Milka Castro Lucic. [http://mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/ib/ciencias\\_veterinarias\\_y\\_pecuarias/simposio1993](http://mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/ib/ciencias_veterinarias_y_pecuarias/simposio1993) , (p. 8).



agrupamiento colectivo, cuyas características, aunque más urbanas, mantuvieron considerables vínculos con el medio rural [VAN KESSEL, J. 1980 /2003/:284-285).

La dinámica organizacional indígena, paradójicamente a consecuencia de los mismos factores que venimos señalando, en otro sentido se vio potenciada. Veamos por qué. La aprobación del Código de Aguas produjo el acuerdo puntual entre distintos sectores de la sociedad aymara, justificando la creación de las primeras agrupaciones por la defensa de los recursos naturales y reflexiones sobre el estado y condición de los derechos indígenas. En ese escenario surge COTALI, la primera agrupación propiamente aymara, masiva y asociativa, el año 1981 (VAN KESSEL, J. 1992: 285). El siguiente corresponde al relato en primera persona de uno de los protagonistas del proceso de constitución de esa organización, quien nos traslada su experiencia:

“(…) dentro de los problemas que nos afectan eran los recursos naturales, el agua, y ahí surge la primera reacción fuerte contra la primera petición de aguas aquí, en esta zona precisamente. Una empresa norteamericana, para explotar el mineral cobre-mocha, hace una petición para explotar todas las vertientes de la zona [en las quebradas de Coscaya, Tarapacá y Lirima<sup>241</sup>]. Y gracias a la Pachamama, uno de nuestros hermanos se encuentra con un pedazo de diario en que aparecía la publicación de la solicitud [de requerimiento de aguas],... y que faltaban como tres días para que se venciera el plazo, y nadie tenía idea de eso. Por esas casualidades y gracias a la Pachamama digo, nos comunicamos y alcanzamos a presentar la primera oposición en Chile que se hizo a la solicitud de aguas (...) Eso fue el... 81’, a fines del 81’ por ahí (...).

“(…) [La petición de aguas correspondió] (...) A las vertientes el río Sibaya, el río Coscaya, de Lirima, de Huanquipa, y de Collacahua, son las principales vertientes del sector de la provincia de Iquique... las pedía, las aguas superficiales, las pedía la empresa CONOCCO Chile... (...)

“(…) éste era un tema que nos afectaba. Grandemente. Y yo ahí tuve que asumir el liderazgo de otra agrupación, que tuvo la obligación de reunirnos con todos los poblados que éramos afectados directamente,... en esa ocasión nos enteramos por el diario, pero ¡Alguien tenía que hacer la oposición!, y lo tuvimos que hacer nosotros porque no había otro camino (...) había que hacerlo simplemente porque éramos los afectados (...) de manera que ahí paramos el asunto, y ahí dio lugar que nos organizáramos la gente en el tema de defensa de las aguas, ahí creamos la organización COTALI, que se llamaba [así por] las quebradas de Coscaya, Tarapacá y Lirima, así era COTALI”.

“(…) a Dios gracias la cosa fue surgiendo, surgiendo bien, ya paramos las peticiones de agua... iniciamos un proceso de inscripción de las aguas, había que guiar a la gente, había que capacitarla, había respaldo del obispado en ese caso, profesionales, y finalmente se logra dar vuelta (...) el Estado asuma entonces un programa de saneamiento, pero hubo que golpear la mesa, hubo que levantar la voz (...)” (Entrevistado 2).

---

<sup>241</sup> Quebradas de Coscaya, Tarapacá y Lirima, ver figura 1, mapa en la página 14.

A continuación profundizamos en la situación del pueblo aymara que se vio afectado por el problema descrito. Durante la década del '80 una elite aymara en las ciudades, oriunda del altiplano, adquirió instrucción en universidades o centros de formación técnica, en ciertos casos con el apoyo de diferentes científicos sociales de ONGs y universidades. Esos indígenas fueron construyendo colectivamente discursos, reetnificándose, en tanto modificaron el estigma social históricamente asociado a la condición de indígena<sup>242</sup>. La conciencia de una historia de negación, dominación y sometimiento fue el primer paso. El surgimiento de discursos de reivindicación en los sujetos indígenas de las ciudades, desde el cual se dio pie a su “ciudadanización”, como una “herramienta estratégica” para luchar contra la dominación estatal y económica (ASSIES, W. et al, Op. Cit.: 162). Todo eso provocó un aumento de la identificación étnica de los aymaras urbanos.

“(…) nosotros llegamos a convencernos de que nosotros no éramos personas que estábamos ahí escondiéndonos sino que teníamos toda una historia milenaria y que fue truncada con la llegada de los conquistadores, y que a partir de ello hemos estado nada menos que expulsados a la periferia, y allá pasando todos los sufrimientos que históricamente lo han sufrido nuestros abuelos. Y consecuencia que (sic) nosotros deberíamos estar en el lugar que nos corresponde, sin quitarle a nadie, y esto nos motiva a la reflexión de... de permanente conversación, y ahí aportaron como digo muchos... los sociólogos, ya después acá apoyaron... (..) Estamos hablando del 80'. Ya un grupo de sociólogos que estaban estudiantes, que nos apoyaban en temas así como que 'bueno el floreo que hacen', que 'hay que mantenerlo', ellos desde punto de vista sociológico, antropológico, le dan una explicación amplia (...) Estaban don Bernardo Guerrero, Juan Podestá, el profesor Van Kessel, (...) Eduardo Pérez, Olaf Olmos; es decir ahí se va manteniendo una relación con estas personas, en el sentido contrario de lo que existía antes, o sea de amigos ahora. Ellos no nos decían: '- dejen eso, que eso está malo'-, sino que al contrario: - 'eso está bien'-; entonces van sucediendo los procesos (...) “(…) de ahí se va... se asume, se toma el tema indígena, ya desde una visión organizacional, con una proyección. Por lo tanto ya la gente va dejando el miedo atrás, de a poco, de a poco... pero va dejando el miedo atrás. Va de alguna manera colocándose su poncho, en forma tímida pero igual aunque sea por un ratito pero igual se coloca su poncho para ser vistos y... de tal manera que ya, avanza el tiempo y llega el momento en que se nota... se va notando que hay un grupo de gente que se está moviendo y que algo están pensando, y ahí nuevamente los amigos sociólogos, y otras ONGs de forma institucional, se acercan para... para saber un poco qué piensan, y bueno cada cual en nuestra agrupación sabíamos lo que pensábamos, en alguna medida estábamos todos comunicados y con un solo fin. En lo general, era un solo fin (...) El fin era asumir nuestra identidad como aymaras, sabiendo que era un proceso largo, pero también, saber los problemas que nos afectan, y ya se va

---

<sup>242</sup> Acerca de la condición de estigma social, ver Erving Goffman (2003:14) ver en IV.1.

teniendo mas claridad de tantos problemas que nos afectan (...).  
(Entrevistado 2).

La capacidad de reacción conjunta de las incipientes agrupaciones indígenas se vio restringida por la política represora de la dictadura de Pinochet, lo que dificultó la elaboración de exigencias más radicales, (como cuestionamientos al gobierno militar). Durante el primer lustro de la década del '80 los pueblos indígenas del norte de Chile elaboraron demandas y reivindicaciones con un carácter marcadamente sectorial o local, sin apartarse de un proceso de "integración vía asimilación" en la sociedad chilena (GUNDERMANN, H. 2001a: 77).

"(...) yo tomé la línea esa de la construcción, porque estábamos todavía en pleno gobierno dictatorial, y obviamente nosotros estábamos mimetizados, todo lo que aquí era folklore, zampoña, era de izquierda, por lo tanto nosotros, nuestra lucha como que no tenía,... nosotros el Pacha Aru siempre mantuvimos que nuestra lucha era una lucha de derechos, y que aunque recuperáramos la democracia nosotros vamos a seguir viviendo la dictadura, lo bueno del debate interno o de visión nuestra fue esa. Ayudamos obviamente a salir de la dictadura, porque nos daba mejores condiciones a nosotros para poder seguir avanzando en derechos, pero no nos daba la claridad de que la democracia iba a devolver, de hecho nosotros por eso nos desarrollamos en la Universidad, en la Universidad teníamos grandes debates (...)"

(...) "Nuestra lucha ahí, obviamente comenzó en, básicamente, fortalecer nuestra identidad cultural, y en ese proceso nos encontramos. Estas organizaciones de la década de los 80', (...) yo participé el año '87 acá ingresé a la agrupación Pacha Aru, pero también hay que tomar que la primera organización, o sea la lucha de los pueblos ha sido diversa (...) quién sistematiza, quién estructura la demanda en términos de derechos para el pueblo aymara, pero desde acá, a través de Cornelio Chipana<sup>243</sup>, que es el gestor de la agrupación, y que él empieza a estructurar la demanda indígena, pero ya desde la concepción propia nuestra, y de que la lucha del pueblo aymara era una lucha ya más de derechos. Entonces, a partir de eso nosotros construimos la propuesta que se llama: la propuesta para un Chile democrático del año '86 (...) (Entrevistado 1).

Durante ese período, los andinos chilenos recibieron importante respaldo ideológico de parte de intelectuales y líderes bolivianos, quienes estimularon reflexiones conceptuales desde la vertiente del indianismo, para instituir una cosmovisión que reinterpretaba desde sus intereses las relaciones de poder, desigualdad y exclusión (IEI, 2003:42).

---

<sup>243</sup> El nombre de Cornelio Chipana ha aparecido varias veces en estas páginas, por lo que creemos pertinente hacer un breve alcance acerca de su trayectoria. Como constatamos, ha sido uno de los líderes más destacados del movimiento aymara, encabezando Pacha Aru y otras agrupaciones. El año 2003 asumió el cargo de subdirector Norte de CONADI. (Instituto de Estudios Indígenas UFRO 2003:41). A pesar de que logramos contactarlo en Tarapacá, no estuvo dispuesto a presentar sus puntos de vista en este trabajo.

“(…) lo que marcó la diferencia... desde mi punto de vista y mi tesis, es que, es la ideología de los Reinaga. Cornelio era muy, era un admirador muy ferviente de Reinaga, y se trajo... – de Fausto y de Ramiro, del papá y del hijo, a los que conocimos una vez - y ellos de alguna manera venían ya con una, con un pensamiento ya estructurado (...) ustedes<sup>244</sup> lo deben haber leído en el libro, la versión pequeña o la versión grande “Cinco siglos de lucha quechua aymara contra España”. De hecho Ramiro vino aquí [A reunirse con la organización Pacha Aru] más de una vez. Ramiro y expuso, expuso su pensamiento. Yo creo que eso marcó la diferencia de no ser una liga andina [de fútbol]<sup>245</sup> (...) que sé yo... sino que, al haber un grupo humano potente, capaz, que tomó una ideología, una ideología que hablaba de la tesis del indio, que - el mismo Fausto me decía a mí -, que ya estaba chochito<sup>246</sup>, decía: ‘el indio es tierra que piensa’. Eso resolvía toda su tesis... y libros... y Cornelio muy imbuido de ese pensamiento crítico, de ese pensamiento medio, de repente, como sea... ofensivo. De hecho el libro “Tawantinsuyu” fue prohibido en Bolivia durante mucho tiempo y Ramiro también estuvo buscado... entonces ese pensamiento marcó la diferencia y marcó el eje o sea, se juntó con todo ese grupo de historiadores (...)” (Expositor en reunión 4: Antiguo líder aymara y uno de los dirigentes fundadores de la Organización Pacha Aru).

“(…) ese discurso [el indianista] existía en los tiempos de los '80 (...) lamentablemente yo no estaba ahí, pero sí me parece que habían hermanos que no querían nada con gente que no tenía vínculo con las comunidades, me parece que generaron una especie de racismo, obviamente porque eran de Bolivia o eran de padres bolivianos (...)” (Entrevistado 5).

A pesar de las influencias, la ideología indianista, fomentada como vemos, por intelectuales de Bolivia, no consiguió penetrar en las comunidades aymaras rurales, por ese entonces afectadas por problemas distintos, absortas en demandas diferentes de las ciudadinas (VAN KESSEL, J. 1980/2003:191; GONZÁLEZ, H. y GUNDERMANN H. 1996:401). (La orgánica de las agrupaciones aymaras urbanas respondía a demandas diferentes a las de la población andina del interior de Tarapacá<sup>247</sup>).

El espacio urbano incorporó instrumentos que facilitaron la reinterpretación de la cultura indígena, introducida como un “segundo texto” (BENGOA, J. citado por OLIVA, D. 2005: 105). Con todo, los aymaras en el mundo urbano no vieron ‘destruida’ su cultura andina; antes bien, operó dentro de una dinámica de carácter adaptativo:

<sup>244</sup> Declaraciones ante un auditorio de la organización.

<sup>245</sup> Está hablando de la organización Pacha Aru.

<sup>246</sup> ‘Estar chochito’: pequeño, joven.

<sup>247</sup> Resultan clarificadoras las palabras de un dirigente aymara urbano de la década del '80, quien grafica del siguiente modo las diferencias entre los aymaras más o menos ‘ideologizados’ de esos años: “(...) lo concreto es que en esta época [los '80], habían lo que se llamaban los hijos del pueblo y los andinos. Y nosotros. Y esa era la pugna (...)”. (Expositor en reunión 4, octubre de 2008).

“(…) vivimos toda una parte de la juventud recuperando las tradiciones, las canciones, escuchando [a] “los viejos”... Sacando todo adelante. Pero yo creo que esta cosa parte ya a partir del año ‘91, cuando aparecen un poco algunos dirigentes indígenas que todavía no habían sido absorbidos por la CONADI... estaban con todo el entusiasmo, el empeño,... Cornelio Chipana, estaba Zenón Alarcón ahí, Carlos Inquiltupa (...) ellos traían el tema indígena, lo habían conversado en la universidad y no todos, sino que algunos [de] nosotros lo... recibimos, lo escuchamos y también nos preguntamos nosotros, ‘- bueno, ¿Somos indígenas o no somos indígenas?’, si vivimos en un territorio donde... que es por todos sabido que fue ahí un señorío de lupacas y carangas, en esos territorios. Entonces claro, con mayor razón (...) sí había quedado algunos vestigios, por ejemplo como (sic) la pawa<sup>248</sup>, la chalina<sup>249</sup>, el sombrero y habían cosas... pero todo, la lengua, todo, todo, todo... fue... saqueado digamos, o sea no quedo nada, absolutamente nada (...) (Entrevistado 12: Dirigente y líder aymara de la ciudad de Arica de 51 años).

La mayor parte de las agrupaciones aymaras de aquel entonces estuvieron patrocinadas o apoyadas por organizaciones no gubernamentales (ONGs), entre las cuales las más importantes fueron el Centro de Investigaciones de la Realidad del Norte (CIREN), el Taller de Estudios Aymaras (TEA), el Centro de Estudios de la Realidad del Norte (CREAR), el Taller de Estudios Regionales (TER), y el Equipo Pastoral Andino (EPA) del Obispado de Iquique. Todas ellas aportaron con iniciativas, proyectos y actividades en las zonas rurales dirigidas a los andinos, estableciendo estrategias de acción diferentes de acuerdo con objetivos propios, no siempre concordados con la población indígena, aunque en definitiva incitando una acción sistemática de estudio de la situación del pueblo andino en el territorio tarapaqueño (IEI, 2003:41). Gracias a su labor fortalecieron la conciencia y propósitos de acción colectivos de las propias organizaciones indígenas (GUNDERMANN, H. 2000:79). Describimos a continuación las principales líneas de trabajo de aquellas ONGs:

***El Centro de Investigaciones de la Realidad del Norte (CIREN).*** Inició su labor a partir del año 1980, congregando a varios investigadores oriundos en su gran mayoría del norte de Chile, en una estrategia de trabajo que anhelaba la cooperación, concibiendo la cultura como una estructura estática, que se debía preservar para evitar la desintegración de las tradiciones ancestrales (ZAPATA TARRES. C. 2001:126).

---

<sup>248</sup> Pawa: Rogativas o "quema de mesa", a través de la cual se entregaron ofrendas a los seres superiores (GOBIERNO DE CHILE, Informe final. Línea base en comunidades indígenas. (2004:89).

<sup>249</sup> Chalina: chal estrecho. (Fuente: [www.rae.es](http://www.rae.es)), que identifica a la autoridad masculina, o al hombre de respeto.

***El Equipo Pastoral Andino (EPA):*** unidad dedicada al mundo rural de la Dirección de Asuntos Sociales (DAS) del Obispado de Iquique, constituida en Marzo de 1982. Criticó el abandono que la iglesia católica hizo, a partir de la década de 1920, de pueblos y caseríos aymaras, momento en que el clero se concentró en la evangelización de la población emplazada en las ciudades costeras u oficinas salitreras. Concebía que la actividad evangelizadora debía promover la conservación y defensa de los valores religiosos tradicionales andinos, “presentes e integrados en el culto cristiano actual”, la mejor estrategia para respetar la cultura y establecer adecuadamente la religión católica (VAN KESSEL, J. 1980 /2003/:279-280), debilitada en su lucha contra el pentecostalismo. Los objetivos del EPA exigen: “dignificar el culto tradicional, formar personas encargadas del culto local, apoyar la toma de conciencia de su identidad cultural y religiosa” (Ibíd.280). Fomentan la realización de fiestas patronales, en tanto éstas permitan perpetuar tradiciones, estimulando la conciencia de identidad como andinos y como cristianos.

***El Taller de Estudios Aymaras (TEA),*** surgió en 1984, integrado por antropólogos que se desligaron del CIREN (ZAPATA TARRES, C. Ibíd.). Ideó un programa de desarrollo alternativo que incluía cuatro componentes: 1) autogestión grupal, 2) iniciativas de carácter integral, 3) desarrollo autosustentado y 4) implementación de iniciativas extendibles y replicables. El eje primordial de toda su acción debía ser el “equilibrio social”, intentando evitar las asimetrías sociales y promocionando relaciones sociales igualitarias (GONZÁLEZ H. y GUERRERO, B. 1990: 13 y ss.).

***El Centro de Estudios de la Realidad del Norte (CREAR):*** nacido en 1987, corresponde a uno de los grupos en disputa del anterior CIREN, (que se dividió en dos entidades (CREAR y TER)) (ZAPATA TARRES, C. Op. cit.); siendo la tendencia ‘continuista’, su labor pretendía acceder a la cultura aymara impulsando “procesos educativos desde el saber étnico tradicional” (GONZÁLEZ H. y GUERRERO, B. Op. cit.:45). Constituían objetivos de CREAR: 1) Entregar aportes sustantivos a la elaboración de un proyecto de desarrollo sustentable para la región de Tarapacá, cuyos ejes descansan en la promoción de mecanismos solidarios y equitativos que regulen las relaciones entre los distintos componentes de la sociedad nortina de Chile, 2) Contribuir a identificar científica y críticamente los problemas y potencialidades de la zona del Norte Grande del país, que puedan limitar o fortalecer el desarrollo regional, 3) Diseñar y discutir alternativas de solución de los problemas u optimización de las potencialidades existentes, 4) Enfatizar en aquellos aspectos que tienen relación con la organización, participación y educación de los sectores populares, y 5) Dimensionar

positivamente los elementos de la identidad cultural de la región<sup>250</sup>. Generó convenios de cooperación e intercambio académico con varias entidades nacionales e internacionales<sup>251</sup>.

***El Taller de Estudios Regionales (TER);*** tendencia ‘reformista’ en el fraccionamiento del CIREN. Concibió su labor en el territorio del norte de Chile enfocada macro y micro regionalmente<sup>252</sup>, a partir de dos líneas programáticas: 1) investigación de contexto o aplicada, en la que se aspiraba a la “observación de singularidades y comportamiento de fenómenos y actores sociales” y 2) intervención social, en tanto “ejecución de actividades de apoyo directo”. Un aspecto central en su acción lo constituyó el valor de la identidad cultural, comprendida como “un elemento político, que posibilitaría la expresión orgánica de un movimiento social para el cambio”. Propuso traspasar capacidades de negociación y habilidades de asociación y liderazgo por medio de iniciativas institucionales abiertas, para ir constituyendo, desde esos principios, una orgánica de organizaciones supraregional (Ibíd.: 16 y ss.) que fomentara liderazgos tomando en cuenta aspectos como redes de parentesco, aculturación o la religión pentecostal (GARCÍA TRABA, B. Op. Cit.: 214).

***El Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología Andina (IECTA);*** inaugurado en 1992 como una entidad orientada al fomento de la identidad indígena andina. Sin fines de lucro, ofreció desde ese entonces asesoría a dirigentes, profesionales y técnicos de la comunidad pan andina, tanto campesinos como residentes en la ciudad, así como instancias para el encuentro, reflexión, planificación y coordinación de procesos y proyectos de desarrollo endógeno, emancipatorio e integral<sup>253</sup>. Sus objetivos van en la línea de: 1) Desarrollar la comunidad andina, en

---

<sup>250</sup> Fuente: [www.crear.cl](http://www.crear.cl)

<sup>251</sup> Al día de hoy esta entidad continúa presente en la región elevando convenios de cooperación con entidades como la Secretaría Ministerial de Economía, el Ministerio de Salud, Fondo de Solidaridad e Inversión Social o la Universidad Arturo Prat de Iquique, entre otras. (Ibíd).

<sup>252</sup> Entendiendo que las microrregiones son un “espacio sociocultural andino” o la “micro región andina”.

<sup>253</sup> En su portal de Internet IECTA explica las circunstancias que justificaron su creación, avaladas por “- la historia de discriminación y subdesarrollo provocado por la explotación colonial y post-colonial, -la situación de crisis en que se encuentra la comunidad andina y las masas urbanas de migrantes andinos, - el impacto de un proceso de cambio social y cultural acelerado y extremadamente violento con sus consecuencias de anomia y otros fenómenos socio-patológicos, - los signos de un renacimiento indígena y de un proceso de reetnificación, - el descubrimiento contemporáneo, lento pero progresivo, de valores, ritos y símbolos religiosos andinos como “semillas del Verbo”, - el discurso de la nueva dirigencia andina a favor de un desarrollo con identidad andina”. Fuente: <http://www.unap.cl/iecta/index.htm>

términos de emancipación, 2) Reforzar la conciencia de la identidad cultural como base y motor de un proceso de desarrollo emancipatorio, endógeno y de identidad andina. 3) Apoyar la andinización de la educación pública y la universidad en zonas indígenas y 4) Promover el proceso de andinización de la Iglesia y el culto en zonas indígenas<sup>254</sup>.

A grandes rasgos, la acción de las organizaciones no gubernamentales ha adolecido de falta de continuidad, gestando y ejecutando iniciativas de corta proyección, sin tomar en cuenta, - en la mayor parte de los casos -, la sostenibilidad de los proyectos, causando conflictos internos en las comunidades aymaras (VAN KESSEL J. 1980 / 2003/:284). Para algunos autores, la labor de las ONGs permitió mejoras como el aumento de participación de los indígenas en propósitos dirigidos hacia su progreso (ZAPATA TARRES, C. Op. cit.: 126-127); para otros, ha estado motivada por el interés en conseguir financiamiento extranjero para sobrevivir, sin un real compromiso con el “problema aymara” (VAN KESSEL, J. Op. cit.). Con todo, no podemos desconocer que algunos dirigentes indígenas han visto en las ONGs un medio para poder integrar a más gente a su movimiento u organización, “utilizándolas” sin mayor compromiso (GARCÍA TRABA, B. 1997:270).

Con el paso del tiempo los aymaras emigrados a las ciudades y sus familias fortalecieron su autoimagen como indígenas, en diferentes espacios y por múltiples medios, posicionándose, haciéndose cada vez más visibles, y creando instancias de participación y representación:

“(…) uno de los grandes aportes dentro de lo que fue el movimiento (...) fue el programa que tenía Lino Mamani en la radio de la Universidad de Tarapacá<sup>255</sup>. Yo me integré a Pacha Aru el año '86 gracias al programa que escuchábamos los días domingo (...) invitaba a personas a congregarse o a participar de reuniones que se hacían en la parroquia Del Carmen. Yo llegué solita allá, y me recibió Raúl Paredes y me encontré también con Alejandro Supanta, había casi puros varones<sup>256</sup>, (...) estaba el señor Quispe... Martín (...) yo era la única mujer que estaba ahí, estaba Raúl López... eran puros varones y Leonel Condori estaba también. Tenían su revista, entonces también fue una forma de difundir y que la gente también, los organismos... mi papi se sentía pero súper contento de escuchar esta música, la música andina, y yo creo que fue también uno de los grandes aportes para que la gente lograra su identidad, se reconociera, se sintiera orgullosos de lo que es, que es lo que somos nosotros (Expositora en reunión 5: reunión conmemorativa de la agrupación Pacha Aru, ciudad de Arica).

---

<sup>254</sup> Ibíd.

<sup>255</sup> Universidad de Tarapacá, institución estatal con sede central en la ciudad de Arica.

<sup>256</sup> “Casi puros varones”: sólo varones.



“(...) si ustedes lo recuerdan, fue la Silvia, la esposa de Marcos Cabanas quien, - a partir de los retazos que nosotros encontrábamos en las ferias, - crearon las primeras wiphalas<sup>257</sup>. Fueron las primeras wiphalas que se hicieron acá en Arica. La señora las cosió en su casa. (...) Esas fueron las primeras que se hicieron (...)” (Expositor en reunión 4).

Desde un encuentro positivo con la identidad, surgieron reivindicaciones a problemas y exigencias para la solución de los mismos. Se fortalecieron discursos a favor de la identidad colectiva aymara.

“(...) Con el tiempo nosotros nos hemos dado cuenta que no, que los cambios (...) mayoritariamente es gente también de las comunidades, que en este entusiasmo que pusimos nosotros se sumaron a un proceso de que... ‘¿Por qué no po’<sup>258</sup>?! ¿Y por qué no develar de una vez por todas la verdades?’... y el debate en reuniones que se hicieron acá en el Pacha fuimos construyendo un proceso que fue calando esto, incluso los de Arica pusimos a Iquique. (...) no es un accidente espontáneo de jóvenes que reventaron una situación de marginalidad, de discriminación... (Entrevistado 1).

Las agrupaciones aymaras hallaron espacios de encuentro donde líderes y miembros en general pudieron juntarse, concretar acuerdos, realizar declaraciones y buscar soluciones a sus problemas. Con el apoyo de ONGs se reunieron en campus universitarios o en sedes de las mismas entidades no gubernamentales (IEI, 2007:41). El contexto político de la época (mitad de los '80) no facilitaba la visibilización indígena. Al contrario, en muchos casos resultaba amedrentador:

“(...) tengo una anécdota bien especial (...) yo estaba trabajando en la universidad en uno de mis laboratorios, y mi experiencia de laboratorio normal,... de un día de trabajo, de estudio y un compañero viene y me dice “- oiga Lino -” - me dice-, “- ven para acá”, “- ¿qué pasa?” - le digo -, “- estoy ocupado”... “- te busca un paisano-” - me dice... “- chuta y quien será” - dije, “- me descubrieron”... (Risas en el auditorio que lo escucha<sup>259</sup>) Y claro “salgo para afuera” con mi delantal, todas las manos llenas de lavaza - estaba lavando mi instrumental - y salgo y estaba Cornelio parado en la puerta con su sonrisa de oreja a oreja con un montón de papeles en la mano, “hermano, me presento, soy Cornelio Chipana” (...) y estoy invitando aquí con Supanta y estamos haciendo este tema de... nos interesa tu propuesta comunicacional<sup>260</sup> y empezar a trabajar” ese fue el momento en que me encontré yo con esta cosa dando vueltas... y

<sup>257</sup> La Wiphala, bandera que simboliza lo andino, expresión de la recuperación de perspectivas “etnicistas” (VIOLA RECASSENS, A. 2001:416).

<sup>258</sup> Po': Pues.

<sup>259</sup> Declaraciones en el encuentro de los 25 años de Pacha Aru. La broma realizada por el expositor revela el temor que se sentía al régimen militar por aquellos años.

<sup>260</sup> Propuesta comunicacional de Lino Mamani de carácter indígena, reivindicativo de las raíces de la identidad andina.

reconozco digamos en Cornelio su ojo digamos, su visión para ir reclutando, reclutando personas que... con ojo digamos, que pudieran responder a este llamado porque *para responder a este llamado en esa época, había que tener cojones* (...) (Expositor en reunión 6: Reunión conmemorativa de la agrupación Pacha Aru, ciudad de Arica).

Los últimos años de la década del '80 son sinónimo de mayor apertura del modelo económico nacional, integración económica y exploración comercial de mercados externos a la región, por parte de los productores locales. Esto induce la desruralización y desagrarización de la población. En la medida en que las zonas rurales se constituyen en espacios para sistemas de trabajo e ingreso más diversificado (GUNDERMANN, H. y GONZÁLEZ, H. 2008:107). Las actividades económicas, ingresos y consumos, guardan cada vez menos relación con recursos y productos agropecuarios, a pesar de que persisten ciertas actividades agrícolas que impiden el total asalariamiento de la población aymara en las ciudades (Ibíd.:87). Muchos de los migrados se convierten en comerciantes y transportistas, consolidando una estrategia económica que los incorpora en la región y la economía nacional.

La ciudad como espacio de reunión de la comunidad aymara translocalizada halla en la potenciación de organizaciones y ritualidad andina un instrumento que fomenta la autoidentificación étnica, de algún modo compensando la transformación que trajo aparejado el cambio desde una residencia rural a otra urbana. Desde aquella época se inicia la recuperación de ritos como el "Inti Raymi" por diversas organizaciones aymaras urbanas, en una práctica que perdura hasta la actualidad (GAVILÁN, V. y CARRASCO, A. M. 2009:104).

Para seguir adelante con la descripción del proceso de re-etnificación del aymara en Tarapacá, en las próximas páginas describiremos las agrupaciones aymaras más importantes surgidas en el transcurso de la década de 1980 en el territorio del norte de Chile:

#### *IV.2.2.1. La agrupación indígena Pacha Aru.*

La organización indígena Pacha Aru<sup>261</sup> surge con un carácter reivindicativo cultural con el interés común por promover el rescate, difusión y fortalecimiento de los valores culturales del pueblo aymara (ZAPATA TARRES, C: Op. cit.). El origen de Pacha Aru fue el encuentro de algunos jóvenes aymaras que estudiaban su educación

---

<sup>261</sup> Pacha Aru significa en lengua aymara: "Voz de la tierra" (ZAPATA TARRES, C. 2001:104).

secundaria en el liceo de Arica. El subimiento de Pacha Aru estuvo asociado a la historia personal de uno de sus líderes más importantes, Cornelio Chipana (quien se formó en el conocimiento de la ideología indianista al recibir, desde mediados de la década del '70, literatura de autores bolivianos). A continuación exponemos testimonios sobre los hitos más importantes de la agrupación durante sus primeros años

“(…) ¿Cómo se dieron las cosas en realidad? Nosotros pensamos que... nosotros iniciamos en el año 1975 y 1976 aproximadamente y la idea nuestra, era por ejemplo de... bueno las verdaderas personas que yo conocí en esa época fue Cirilo González, Ernesto Castro, José Elguero, el que habla... después se fue incorporando la niña ésta... Elena Mamami, Alaví,... Roberto Alaví... Y así, todo un proceso realmente de que lo que pasaba en ese momento”.

“(…) Yo era apoderado de Cirilo González en esa época también, el año '77, '76 yo era apoderado (...) y todo esto nace porque - inquietud de jóvenes de esa época, -tendrían sus 15, 16 años más o menos - y recuerdo siempre... nos preguntamos,... nos preguntamos varias cosas realmente. Qué estaba pasando en torno a nosotros. Hay que recordar que en esa época la palabra “indio”, “aymara”, “boliviano”, “peruano” era como... no se ocupaba, se escondía. Entonces nosotros pensamos que en esa época era difícil estar, para nosotros era difícil. Estábamos en una situación distinta políticamente y llegamos a la conclusión de que aquí había que hacer algo. No podíamos quedarnos así como estábamos. Era imposible porque en esa época la gente, - no respetaba. También quiero dejar bien en claro que, si han habido grupos que se han iniciado a través de la música anterior a nosotros, me parece bueno, a lo mejor hubieron, yo lo reconozco, pero lo nuestro fue fuerte, porque nosotros de ahí empezamos a aceptar la palabra “indio”, “aymara”... nosotros ya nos dijimos “Sí, somos... ¿Cuál es el problema?” y ese fue el paso que dimos realmente”.

“(…) al dar ese paso sí que fue importante. Porque en esa época ‘nadie daba un peso’<sup>262</sup> por nosotros, ‘-no, están locos ustedes’- ... entonces hablábamos. Claro que nos inspirábamos en revistas como por ejemplo “La Extranjera”, (...) y ahí fuimos creando este tipo de ambiente, el de nosotros, entre nosotros decir: ‘-No, pero esto no puede ser, que cómo es posible’... ‘-¿Hasta cuándo vamos a seguir así?’ Porque en esa época no había dignidad realmente. El aymara era pisoteado. Estoy hablando del '76, '77. Antiguamente los partidos políticos no pensaban en los temas indígenas, salvo casos como Salvador Allende [que] creó la Ley (...) en el año '72 y se creó una beca en la cual (sic) nadie la quería recibir porque nadie quería ser indio realmente. Tú le preguntabas en los colegios ‘-¿Tú qué eres?... a ver Mamani, ¡ven para acá! - No, yo no puedo... si yo... ‘toy bien’<sup>263</sup>-. Entonces debido a eso, como había un desprecio sobre nuestra gente (...) nos juntamos, nos reunimos en mi casa. Yo me acuerdo que me reuní en mi casa varias veces y en las otras casas también lo hacíamos semanalmente... no teníamos sede en esa época, (...) Y me pareció interesante (...) después conocimos a Cornelio Chipana y vino, se integró (...) Él estaba haciendo el servicio militar. Y hablamos del tema al directo,

---

<sup>262</sup> ‘Nadie daba un peso’: nadie creía en ellos.

<sup>263</sup> “Toy bien”: Estoy bien.

altiro<sup>264</sup>, nada de que: “oye no, acá está pasando algo-” y no sé de a dónde sacamos fuerza realmente, porque pa’ mantenernos así como estuvimos... costó bastante. Nos costó bastante (...)” (Expositor en reunión 1<sup>265</sup>).

Pacha Aru tiene una de sus fuentes en el CEADI (Corporación de Estudiantes Aymaras para el Desarrollo Indígena), de la Universidad de Tarapacá, en Arica, el año 1983. Allí sus principales líderes se encontraban cursando la universidad:

“(...) ese año, el año '83 se inicio el CEADI, la Comunidad de Estudiantes Aymaras para el Desarrollo Indígena pero esa institución, esa organización digamos, no estaba compuesta solamente por estudiantes. Había de todo. Cada vez fue agrandándose y fue compuesta de dirigentes que tenían distintas actividades. Después no solamente nos íbamos acordando (sic) en las dependencias de la universidad, sino que íbamos a casa de algunos de nosotros, en casa (...) por ejemplo, en la casa de Alejandro Supanta<sup>266</sup>, en la casa de Raúl y la idea era hacer convivencias también, de hacer, si recuerdan, de algunos ‘tecitos con sopaipillas’<sup>267</sup>. Y a veces transformamos esas convivencias en algo más... la fuerza de la juventud. Pero al final ese año ya se formó lo que se llamó el Aru Pacha y posteriormente se acomodó como Pacha Aru - que es ‘la voz de la tierra y del tiempo’-. Esos fueron los inicios de Pacha Aru (...)”. (Expositor en reunión 7: reunión conmemorativa de la agrupación Pacha Aru, ciudad de Arica).

“(...) yo voy a hablar de los inicios de lo que era Pacha Aru<sup>268</sup>, Pacha Aru se inició en el año '83 en los reductos de la Universidad de Tarapacá, la verdad... claro a veces pedíamos prestada la sala, a veces nos escabullíamos ahí, porque las salas antes estaban abiertas. Los iniciadores fueron, claro como dijo Raúl... bueno Raulito, Cornelio Chipana... a mí personalmente se me acercó Alejandro Supanta. Muchos lo conocen, y bueno éramos todos jóvenes y en mi caso particular yo no era tan... digamos... a mí ‘me pillaron volando bajo’, me invitaron a una reunión simple y en las reuniones de ese grupo, hablábamos del problema de la conciencia, de la identidad del pueblo aymara, en esa época estábamos en plena dictadura, por lo que no eran permitidas las reuniones, en todo caso nos uníamos... nos reuníamos (...) pero cada vez íbamos incorporando más jóvenes”.

“(...) En esas reuniones debatíamos diversos temas, temas de religión ¿Por qué?... Porque la conciencia de identidad muchos no la teníamos, ¿Por qué no la teníamos? Porque no teníamos nada en esa época, teníamos cosas externas, nos gustaba el rock o una de esas... la música disco, la religión de nosotros, - eran muy religiosos en el sentido cristiano-

---

<sup>264</sup> “Altiro”: en Chile, “inmediatamente”. Fuente: [www.rae.es](http://www.rae.es)

<sup>265</sup> Testimonio formulado durante la jornada de conmemoración de los 25 años de la agrupación Pacha Aru. (Ciudad de Arica, 31 de Octubre de 2008).

<sup>266</sup> Alejandro Supanta, uno de los dirigentes históricos de Pacha Aru. Llegó a ser el encargado de cultura y educación de la Oficina Arica de CONADI (IEI, Ibíd.:41)

<sup>267</sup> Sopaipillas: sopaipas. Masa que, bien batida, frita y enmelada, forma una especie de hojuela gruesa. ([www.rae.es](http://www.rae.es)) Hecha de harina de trigo frita o en aceite o manteca, consumida tradicionalmente en la hora de la merienda vespertina u ‘once’, merienda de fines de la tarde, habitualmente entre las 18 y 19 horas. En la actualidad muchas familias la hacen coincidir con el horario de las telenovelas (8 de la noche).

<sup>268</sup> Testimonio en la jornada de conmemoración ya citada.

... en la política igual, izquierda o derecha estábamos tirados para ambos lados. No teníamos casi nada, a excepción de los iniciadores, de los gestores, así como Raúl, que tenía por lo menos algo ya avanzado. Entonces al querer acceder a esa identidad y a esa cultura y rescatar todo eso, investigamos, se trató... se investigó, se investigó, se conversó, se debatió, digamos, todos esos problemas de la identidad, empezando... con cosas básicas de la religión, y así fuimos accediendo y revitalizando algunas costumbres que por lo general: utilizábamos, por ejemplo, la 'pawa'. Siempre iniciábamos una actividad iniciándola con la pawa. Todos ya conocen lo que es la wilancha<sup>269</sup>... en esa época, se hacía en los pueblos. Y lo otro es que la discriminación en esa época todavía existía y en algunos casos bastante fuerte. (...)" (Entrevistado 1, en reunión de Pacha Aru).

Pacha Aru se concentró en la difusión, por distintos medios, de la condición indígena en diversos espacios de la sociedad tarapaqueña, rescatando el debate respecto de la constitución como aymaras, mediante encuentros en el plano cultural e ideológico, que fortalecieran valores culturales o apoyaran el progreso económico y social del pueblo aymara. La organización quería fortalecer un movimiento indígena en Chile con el objetivo de posicionarlo en espacios que indianizaran "a los indígenas desindianizados", estableciendo "contactos internacionales con Perú y Bolivia". (GARCIA TRABA, B. 1998: 270). En relación con demandas de autonomía, Chipana, (el líder más importante por aquel tiempo), se declaró contrario a definir como "de autonomía" a sus demandas, indicando que "nosotros no hablamos de autonomía sino de descentralización, de la relación de lo macro con lo micro, eso está contemplado en el pensamiento de tipo Pacha" (Ibíd.: 274).

"Teníamos reuniones semanales y cada uno exponía un tema. A veces invitábamos a antropólogos, sociólogos y debatíamos todos los fundamentos de la vida: el amor, a ver ¿Qué es el amor? Y hacíamos preguntas de la vida,... y ¿Qué es la ropa y que significa?; y ¿Qué es lo nuestro y por qué? Debatíamos también de política, ¿Qué es un partido político? ¿Por qué un partido?... Los jóvenes... ellos se indianizaban solos, sobre todo los chicos: *se ponían a discutir si eran indios o no eran indios*. Ni siquiera necesitaban profesor o antropólogo ni nada... Y ahora los veo y nos juntamos y pucha... ¡Que tenemos fundamentos sólidos para defendernos! (Entrevista a Cornelio Chipana, en ZAPATA TARRES, C. 2001:106).

---

<sup>269</sup> Wilancha: Sacrificio de una llama en un ritual en el que la sangre y el corazón del animal son el alimento y el cariño principal para *Inti-Dios*, representado en la primera luz del día, como para la *Pachamama*, representada en la tierra, la *pirka* o piedra, la vertiente, el cerro. Esta ceremonia forma parte de una mesa: banquete para las divinidades y para oferentes. Realizada para conseguir el favor y protección o para agradecerles por los bienes recibidos. Durante el sacrificio de la llama, con preferencia una blanca, además se consumen hojas de coca, alcohol y oraciones. (Fuentes: GAVILAN, V. y CARRASCO, A. M. 2009:104; GOBIERNO DE CHILE. *Informe final. Línea base en comunidades indígenas*. (2004:89); <http://www.ucb.edu.bo/aymara/index.php?title=Wilancha> ).

Empezando el segundo lustro de 1980 la organización adquiere mayor fortaleza, (1986), proyectándose hacia la población rural, apoyando a jóvenes y niños urbanos que ‘bajan’ a las ciudades, o guiando a las mujeres en la comercialización de sus productos artesanales, todo en el interés de “rescatar y revalorar sus conocimientos culturales” (ZAPATA TARRES, C. *Ibíd.*). Asimismo, en esa fase elaboró dos tipos de discursos: uno reflexionaba sobre la conformación de un proyecto histórico de construcción como pueblo aymara; otro revaloraba el propio patrimonio cultural (ZAPATA TARRES, C. *Ibíd.*:105). Las experiencias de vida de varios integrantes dejan en evidencia que la discriminación racial de que fueron objeto resultó, finalmente, un aliciente para la construcción de la autoidentificación indígena:

“Cuando yo estaba en Belén<sup>270</sup> (comunidad) tenía mi patrón y yo pastaba vacas en la tarde, después del colegio (...) Había muchos bolivianos. Dado que mi familia es de frontera y yo tengo la mitad de familia boliviana y una parte en Chile, obviamente me consideraban boliviano. Pero yo había nacido en Chile y de acuerdo a la policía, de acuerdo a las leyes soy chileno... entonces el carabinero me llama... (porque cada domingo todo boliviano tenía que limpiar el corral de los caballos)...y a mí me llama, me dice ‘¿y tú? ¿Por qué no has venido el otro domingo?, tu sabes que tienes que venir a limpiar acá’; y yo le digo, ¿Por qué?, si yo soy chileno, y el carabinero me dice ‘¡Que vas a ser chileno, *indio culeao!*’. Eso me dolió mucho, ahora me da ataque de risa, pero en ese momento me quebró el alma” (Entrevista a Cornelio Chipana, en ZAPATA TARRES, C. *Ibíd.*:105-106).

La reformulación de la identidad étnica fue favorecida a partir de la reflexión, hecha por diferentes actores del proceso, en torno a la construcción de la Indianidad, sirviendo de soporte en la autoidentificación del aymara.

“La indianidad es un movimiento ideológico que propugna las reivindicaciones de la dignidad de toda la población india de Indoamérica, con lo cual se empezaría a asumir el término indio con dignidad, ya que ésta es una categoría relevante y general que identifica con precisión a la población nativa del continente” (Entrevista a Cornelio Chipana, en ZAPATA TARRES, C. *Ibíd.*:108).

Uno de los temas que interesaba a la organización era el despojo de recursos naturales en zonas altiplánicas, debido a las políticas económicas impulsadas por el gobierno de la época.

“(...) en ese tiempo [década del ‘80], el gobierno dictatorial hizo venir a todas las transnacionales, venían de Nueva Zelanda, toda la cuestión, a comprar tierra a ‘precio de huevo’<sup>271</sup> los mejores camélidos que habían, o

---

<sup>270</sup> Belén, localidad de la precordillera andina, al interior de Arica.

<sup>271</sup> “Precio de huevo”: muy barato.

sea nuestra lucha se enfrentó en términos de derechos, y también de que tratamos de organizarnos como Pacha Aru y nos organizamos como asociación (...) y nuestros objetivos colisionaron con la asociación de bien que teníamos en ese entonces, (...) eso fue (...) el 86', quedamos como acción gremial de todos mezclados, pero no teníamos figura jurídica, entonces ahí chocábamos también nuestra lucha tenía que ser reconocida como nuestra organización ancestral (...) (Entrevistado 1).

En aquel momento la agrupación logró organizarse como asociación, en un proceso no exento de dificultades internas - en gran medida gracias a la ayuda prestada por fundaciones extranjeras<sup>272</sup>.

Por ese período la organización consiguió importantes contactos a nivel internacional. Cornelio Chipana, convertido en uno de los líderes de mayor proyección, asistió como representante a varios debates internacionales. En uno de estos, (el Segundo Congreso Indio de Sudamérica), planteó sus perspectivas acerca de temas como la reivindicación y el acceso al poder político:

“Se dará apoyo y alternativas a los grupos de poder al negociar políticamente y apoyándonos en el conjunto de nuestra fuerza alternativa. Es de suma importancia cautelar la autonomía para no ser absorbidos por las macro organizaciones nacionales que nos podrían utilizar y asimilar con su mayor experiencia y proselitismo (...)” “Ocupar cargos en las instancias de poder regional, es ejecutar y planificar programas de desarrollo que deben ser exitosos por el amplio conocimiento y el compromiso que se tiene con ellas (...) este método de acceso al poder vía la intelectualidad, la calidad y el aporte cultural, nutrirá a la identidad latinoamericana, por tanto también se logrará legitimación continental” (GARCÍA TRABA, B. op. cit: 272; citando el documento “1986: II Seminario de Filosofía, ideología y política de la indianidad” CISA” p. 70).

La agrupación empezó a instituir demandas más elaboradas, de carácter étnico-reivindicativo, en directa proporción con un aumento en el número de aymaras urbanos que se fueron incorporando (IEI, *Ibíd.*:41-42). Los participantes de aquel proceso revaloraban su cultura ‘tradicional’, base de un reconocimiento como identidad indígena, en la sociedad. Estaban interesados en recuperar el sentido colectivo de costumbres, revalorando y reinterpretando bailes y ritualidad (ZAPATA TARRES C. 2001:107).

“(...) nosotros tenemos acá una relación muy mística, muy mística (...) lo que nosotros tenemos también es una espiritualidad, y si bien es cierto este grupo de jóvenes urbanos, casi todos formados en el marco de líderes comunitarios, pero también universitarios,... hay una mixtura de ambas cosas, entonces esta construcción,... yo siempre digo que el Pacha Aru y

---

<sup>272</sup> Una ONG noruega ayudó, entre otras cosas, a comprar la actual sede de la organización en la ciudad de Arica. ZAPATA TARRES (*Ibíd.*:106).

la Pachamama nos está dando la oportunidad de servir a nuestro pueblo y colocó un centro para poder proyectar estos sueños y estos sueños de nuestros antepasados. (...) (Entrevistado 1, en reunión de Pacha Aru).

Con el cambio de la década (del '80 al '90) Pacha Aru no sólo acogió inquietudes étnico-reivindicativas, sino también gestionó otros, concernientes a temas prácticos como la resolución de problemas por el agua o riego (ZAPATA TARRES, C. Ibíd.:108), y otras actividades como escuelas de verano para jóvenes aymaras. Estas últimas promovieron la aparición de nuevas organizaciones sociales en el contexto urbano.

“(...) las actividades principales que desarrolló el Pacha Aru para fomentar lo que era la cultura, fue... tuvimos el primer encuentro de juventudes a partir del año '86 y digamos que yo encuentro que fue... una de las cosas más bonitas que fue las escuelas de verano. Las escuelas de verano donde ahí trabajamos con los jóvenes, donde se trabajó con niños. Ahí los socios contribuían digamos económicamente, en tiempo, y hacíamos diversas actividades con niños y fue digamos la etapa más floreciente de Pacha Aru (...)” (Expositor en reunión 7).

Algunos dirigentes de esta agrupación participaron en la creación de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), que sesionó en la misma sede de la agrupación durante la etapa de gestación de la Ley Indígena y la institucionalidad oficial orientada hacia los pueblos indígenas.

“(...) El año '89 accedimos a tener, por ejemplo, esta casa [donde estábamos reunidos en esa ocasión]. Nos costó bastante y después fue un punto de desarrollo para esta institución. Aquí por ejemplo se alojaron varias instituciones. Como la misma CONADI, o la CEPI en esa época. Y otras organizaciones que nacieron también acá (...) (Expositor en reunión 7).

El año 1992 Pacha Aru coordinó, junto con otras agrupaciones indígenas regionales, uno de los hitos más importantes en cuanto a convocatoria: una gran marcha conmemorativa de los 500 años del inicio de la colonización europea de América:

“(...) Y digamos, el ‘peak’ de Pacha Aru fue en la marcha de los quinientos años de la invasión. Ahí en la marcha de los quinientos años fue, digamos, la mayor concurrencia que hemos tenido y el mayor compromiso digamos de los asociados, de todos los socios, de todos los hermanos y de gente también que participaba ahora o era adepta a lo que pensaba el Pacha Aru”. (Expositor en reunión 7).



Varios testimonios señalan que la agrupación entró en una etapa de reorganización, de descanso<sup>273</sup> en los años siguientes, en gran medida debido a que sus principales dirigentes se incorporaron en organismos del Estado, encargados de ejecutar la política pública que instituyó la Ley Indígena. Esta situación cooptó al movimiento indígena.

“(...) el Pacha Aru surgió como esta suerte de ONG, era una organización juvenil, pero además su lógica era ‘Oenegística’ (sic). Y parecía ser un espacio muy interesante, parecía ser un espacio donde podía surgir una suerte de intelectualidad indígena potente, de formación de cuadros indígenas, pero en el fondo una parte importante del Pacha Aru fueron cooptados a organismos del Estado, también las crisis de las ONGs en el país, con la vuelta a la democracia” (Entrevistada 3).

En los años posteriores, la principal acción de la organización fue promocionar el encuentro de jóvenes aymaras, transformándose en un espacio cultural y deportivo. Esa situación (y la transformación que a lo largo de los años ha tenido el colectivo), serán descritas más adelante, cuando revisemos con detalle el estado actual de Pacha Aru.

#### *IV. 2.2.2. El Centro Cultural Aymara (CCA).*

El debate por la propiedad y uso de las aguas altiplánicas y precordilleranas en toda la región andina adquiere mucha fuerza y complejidad en torno al año 1985. En esta situación, Cornelio Chipana viaja a la ciudad de Iquique y toma contacto con Javier Vilca, quien organiza, - en la localidad andina de Cariquima - la que llegó a convertirse en la primera agrupación de carácter reivindicativo aymara de la Provincia de Iquique: el Centro Cultural Aymara (CCA), en 1986. Los miembros del CCA, la mayor parte oriundos de comunidades campesinas, detentaban una larga historia personal de trabajo por solucionar problemas de sus localidades rurales (desde mediados de la década del '70). Como ganaderos, en ese tiempo, habían conseguido recursos que les permitieron mejoras en sus pueblos, como la instalación de luz eléctrica, iglesia, escuela, posta de salud, u oficina de ayuda para los aymaras emigrados a Iquique. (ZAPATA TARRES, C. *Ibíd.*:109-110).

“(...) la gente va despertando, va teniendo su... se va conversando simplemente, hasta el punto de que nuestra cultura... tenemos... nuestras culturas, nuestras formas de vida que tenemos, tenemos que validarlas y defenderlas, tenemos que prestigiarla, porque esto es algo que es único (...) Naturalmente ya ha pasado un buen tiempo, y llegamos a la

---

<sup>273</sup> Entrevistado 1, en una entrevista publicada en ZAPATA TARRES, C. 2001:108.

conclusión que tenemos que organizarnos desde el punto de vista reivindicativo, y ahí creamos la primera organización indígena con clara connotación reivindicativa, que es el Centro Cultural Aymara. Esto se crea en el año 86'; y esto era ya para asumir una labor en defensa y recuperación de nuestros valores culturales, y ahí entramos de lleno al tema cultural, nuestra definición fue que asumimos un proceso largo y sostenido de toma de conciencia, de lo que es ser aymara y los problemas que nos afectan (...)

"(...) Yo fui el promotor de la organización, yo que había tenido harto recorrido<sup>274</sup>, y harta relación con personas y yo fui el que promoví, esta agrupación, por supuesto que siguieron amigos que eran, y lo fundamos en Cariquima, había gente de Cariquima; eran la mayoría, pero habían de Sibaya, Cultane y de Lirima<sup>275</sup>, pero la mayoría era de Cariquima. Fundamos el Centro Cultural Aymara un 26 de abril del 86', como una organización de hecho, y ahí empezamos a hablar del tema cultural, no había otra instancia de organización, era ahí la que más nos daba respaldo, apoyo (...)" (Entrevistado 2).

La mayor parte de los miembros del CCA profesaban el culto cristiano-católico, cercanos al Instituto de Desarrollo Andino. El director de esta institución, - el sacerdote y antropólogo holandés afincado en Iquique, Dr. Juan Van Kessel – encabezó junto con Javier Vilca un proyecto de ayuda a las comunidades aymaras de Lirima y Cariquima, financiado gracias a la asesoría del clérigo.

"(...) [Recibieron apoyo de la] (...) la Iglesia Católica, teníamos vinculación; habían unos curitas que nos apoyaron: el padre Casimiro, el padre Van Kessel, el padre Pablo; ellos estuvieron muy de acuerdo con nosotros, entonces nos daban apoyo. Y de manera que vamos surgiendo, y una de las cosas era un poco respaldar las fiestas patronales que estaban en una total decadencia; en el caso de Cariquima ya estaba simplemente perdiéndose. La recuperamos y ahí nadie se podía oponer, ninguna autoridad se podía oponer a eso (...) (Entrevistado 2).

En una carta circular de mediados de 1987 el CCA definió y orientó con más precisión los objetivos de la organización:

- 1) "Revalorizar y prestigiar nuestras costumbres y creencias que conforman nuestra particular manera de ver la vida,
- 2) Estimular y apoyar un modelo de desarrollo que se genere en nuestras propias comunidades y que tenga de fondo la utilización de los recursos que nos brinda nuestra zona,

---

<sup>274</sup> 'Harto recorrido': mucho recorrido.

<sup>275</sup> Cultane es un poblado aymara al interior de Iquique.

- 3) Luchar por un sistema educacional que guarde íntima relación con nuestras necesidades y que corresponda a la especial formación de nuestros niños,
- 4) Rescatar, revalorizar y difundir nuestra herencia cultural y tecnológica, (contrapesando así la pérdida de) nuestros mitos, leyendas, cuentos artesanías, música, danzas y tradiciones, (porque) en la medida en que ello siga ocurriendo nos iremos perdiendo (sic) también como pueblo.
- 5) Orientar acciones preferentemente en el aspecto cultural y apoyar el fortalecimiento de la conciencia<sup>276</sup>.

El CCA fomentó actividades y acciones de carácter reformista, antes que rebeldes o separatistas, para estimular el desarrollismo local, levantando una estrategia de defensa y captación de recursos para el desarrollo de base (GUNDERMANN, H. 2000: 82). Así mismo, generó espacios para jóvenes aymaras afincados en la ciudad, talleres de lengua aymara, artesanía y programas radiales sobre la cultura indígena (ZAPATA TARRES, C. Ibíd.:111). Con el paso del tiempo, problemas internos, motivados por diferencias en la estrategia para relacionarse con el Estado y sus políticas, terminaron fragmentando a la organización.

“(...) El Centro Cultural Aymara fue armado a través de la pastoral andina, a través de Javier Vilca y él invitó a los hermanos Mamani: a Gumercindo y Antonio. Y por procesos que siempre pasan en las organizaciones, fue tomando el caudillismo (sic), liderazgo y ellos se fracturaron, se abrieron por visiones distintas y territoriales también, porque unos son de Cancosa<sup>277</sup> y otros son de Lirima y también eso se vio y ellos crearon su propia organización<sup>278</sup>, pero se inspiraron en la lucha de la cuestión de la pastoral andina (...)” (Entrevistado 1).

“(...) por ahí unos se pusieron celosos... parte de los pentecostales, los pentecostales eran aliados... predilectos y leales del régimen militar, entonces ellos ya veían que nosotros estamos haciendo algo diferente, y que, hacían sus comentarios... pero a Dios gracias la asociación siguió, siguió de forma lenta, y fue teniendo respaldo (...)”. (Entrevistado 2).

<sup>276</sup> Comunicación del CCA del 17 de junio de 1987, citada por VAN KESSEL, J. (2003:285).

<sup>277</sup> Cancosa: poblado aymara localizado en la altiplanicie tarapaqueña, cerca de la frontera con Bolivia. Perteneció a la comuna de Pica, y está a 170 kilómetros de Iquique (Fuente: <http://www.cancosamarka.cl>).

<sup>278</sup> Habla de los hermanos Mamani y la organización “Aymar Marka” que describiremos a continuación.

De la fragmentación del CCA emergen otras organizaciones como Aymar Marka, el Consejo Provincial Aymara (COPRAY)<sup>279</sup> o el Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología andina (IECTA)<sup>280</sup> (ZAPATA TARRES, C. Ibíd.:111-112).

#### *IV. 2.2.3. La Agrupación Indígena urbana Aymar Marka.*

Aymar Marka fue fundada el año 1986 en la localidad de Cancosa, al interior de la región de Tarapacá. A diferencia del CCA, sus miembros eran más partícipes del culto religioso pentecostal y de discursos étnicos de carácter desarrollista tradicional (GUNDERMANN, H. 2000:82). Entre sus líderes más destacados, de la primera época, estuvieron Antonio Mamani, Gumercindo Mamani, José Mamani e Ignacio Challapa<sup>281</sup> (ZAPATA TARRES, C. Ibíd.:114). Uno de ellos, José Mamani, indicó que los objetivos iniciales de Aymar Marka iban orientados hacia el resguardo de “patrimonios como el agua, la tierra y la cultura, desde una perspectiva del originario de este continente” siguiendo “una filosofía originaria”, situada en lo propio, para validar lo prehispánico (GARCÍA TRABA, B. 1998: 259). El año 1988 la organización da a conocer públicamente sus objetivos<sup>282</sup>:

- 1) “Luchar por el adelanto del pueblo aymara y por la defensa de sus raíces ancestrales,
- 2) Velar por el progreso económico, social, cultural y la dignificación de sus valores, tradiciones y sabiduría milenaria;
- 3) Realizar un esfuerzo interno propio para un desarrollo real de las comunidades en términos propios de los aymaras y con la debida coordinación de sus autoridades;
- 4) Basar sus esfuerzos en dignificar al pueblo aymara para fortalecer la identidad regional frente al centralismo y a la frecuente pérdida de sus valores;
- 5) Ser una organización autocrítica y crítica a partir de la visión del hombre andino y buscar la colaboración de profesionales y autoridades que puedan

---

<sup>279</sup> Consejo Provincial Aymara (COPRAY), ver en la página 302.

<sup>280</sup> Instituto de Tecnología Andina (IECTA), ver en la página 190.

<sup>281</sup> El primero, líder histórico, formó parte de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) representando al área norte del país, tras lo que trabajó como Subdirector norte de CONADI (hasta el año 2000); luego como presidente de Aymar Marka (IEI, 2003:41). Actualmente es secretario ejecutivo de la Asociación de Municipios Rurales de Tarapacá; el segundo, hermano del anterior, retirado de la dirigencia activa vive en el pueblo precordillerano de Mamiña, al interior de Iquique; los dos últimos son los actuales presidentes de las comunidades indígenas (creadas por la Ley Indígena) de Escapiña y Cotasaya (localidades del altiplano).

<sup>282</sup> Principios publicados en la revista *Amayt'asiña*, N°5, julio de 1988, citada por Clara Zapata Tarres (2001:113-114).

contribuir, desde esta perspectiva, para satisfacer las necesidades más sentidas por la etnia;

6) Actuar así, por el vivo recuerdo de la discriminación racial y cultural, por su origen nativo y por vivir bajo la imposición encubierta de la cultura occidental y por el no-reconocimiento de su pueblo (sus costumbres, su lengua, organización social, cultural, religión); porque nuestra idiosincrasia tiene una trayectoria milenaria propia”.

El siguiente corresponde a un testimonio que describe cómo fueron los inicios de la agrupación:

“(…) La organización empieza a ir en un espiral ascendente. La organización Aymar Marka. ‘Hay que hacer una carta... ya, yo te ayudo, yo soy secretario... hay que hacer tal cosa,... ya... yo te ayudo’. Entonces hubo un momento en que nos juntamos (...) y que nos gustaba la organización, íbamos leyendo, nos gustaba leer temas indígenas, aceptando con mucha garra los desafíos que venían. Y tiramos muy para arriba la organización, creo que fue el período más fuerte de Aymar Marka... se legitima en Iquique. Una organización de base, como poner la ‘pirámide invertida’, ser capaz una organización de base de articular un evento cultural (...) Es el año del ’93 al ’96. Y así anduvimos en el camino, hasta llegar a la promulgación de la Ley Indígena”. (Entrevistada 8).

Por ese entonces Aymar Marka difundía su punto de vista en medios de comunicación como prensa escrita y radio, entregando información acerca de actividades que organizaba como celebraciones, fiestas, proyectos propios como la enseñanza y aprendizaje de la lengua aymara (ZAPATA TARRES, C. *Ibíd.*:113). En su origen la agrupación contó con el apoyo de ONGs privadas (TER u organismos públicos como FOSIS<sup>283</sup>), que gravitaron en la producción de reflexiones en torno a una conciencia crítica de la identidad aymara:

“(…) Luego Aymar Marka estuvo... al final pasamos a estar en la directiva los que entramos a este curso de re-etnificación en conjunto con gente de otras localidades. Aymar Marka tenía una federación. Una federación agrícola y de ganaderos (...) Y ésta era formada muy fuerte por el trabajo que había hecho la ONG Terra. Antes de la CONADI estaba el FOSIS que tenía un trabajo muy fuerte con las localidades y la inversión estaba en el altiplano. Entonces el FOSIS y el TER tenían dineros internacionales ingresados para trabajar con los indígenas (...) “(…) Entonces el TER hace su trabajo, me parece que bien, porque dejó potenciado dirigentes preparados, y un producto de esta situación,... que el

---

<sup>283</sup> “FOSIS”: siglas de Fondo de Solidaridad e Inversión Social, entidad dependiente del Ministerio de Planificación y Cooperación, del Gobierno de Chile.

Aymar Marka, ¡cómo estuvo de potente que sacó el primer subdirector de CONADI!, lo nombran”. (Entrevistada 8).

Aymar Marka gestionó una estrategia de trabajo orientada hacia un desarrollismo tradicional y heterogéneo, focalizado en acciones asistenciales y de promoción cultural, (GUNDERMANN, H. Op. cit.:82) dirigidas a un espectro bastante amplio de la población:

“Mira, el perfil de Aymar Marka es muy integrador, no se distingue entre jóvenes, hombres y mujeres... en la ciudad de Iquique son principalmente jóvenes que le dan auge a lo que es la danza, la artesanías. Pero igual, es complementario, hay personas mayores en la parte de la gastronomía, artesanía... pero para lo que se da a notar más Aymar Marka es en la realización de un encuentro cultural a nivel internacional en Iquique y es ahí en donde los que más trabajan son los jóvenes”<sup>284</sup>

El proceso de reetnificación valoró la utilización de símbolos propios de la andinización en actividades culturales. Un relato acerca de la historia de la agrupación señala, por ejemplo:

“(...) Este primer encuentro<sup>285</sup> se realizó en el cabezal sur del Ex Aeropuerto Cavancho<sup>286</sup>, allí se levantó un pueblo andino, basado en la cruz del sur de chacana<sup>287</sup>, figura geométrica que es utilizada como símbolo ‘ordenador’ de los conceptos matemáticos religiosos en el mundo andino” (Asociación Indígena Aymar Marka 2000:16, citada en ZAPATA SILVA, C. 2007:178).

En sus inicios Aymar Marka luchó para resolver problemas como la regularización de derechos de agua. Posteriormente respaldó iniciativas de fomento productivo en comunidades aymaras del altiplano, realizando talleres o cursos de capacitación para el manejo de ganado, o acciones de fomento de la artesanía andina (ZAPATA TARRES, C. Ibíd.:114). Una de las actividades respaldadas por la organización fue la realización de campeonatos deportivos en la provincia de Iquique:

“(...) en los años 80’ más o menos, retoman a un joven de Calane<sup>288</sup>, un pueblo también del sector de Huara, un joven Medina; ese joven ingresa al

---

<sup>284</sup> Entrevista a Fresia Vilca, en ZAPATA TARRES, C. 2001:114.

<sup>285</sup> El evento ‘Nuestras Raíces’, en la ciudad de Iquique.

<sup>286</sup> Antiguo aeropuerto de la ciudad de Iquique.

<sup>287</sup> La invocación de este símbolo indica cómo se han ido conformando referentes temporales y territoriales que traspasan la noción de límites nacionales en el territorio, convocando a la constitución de una mirada indígena panandina que, en el caso del norte de Chile, reúne en un discurso similar a colectivos étnicos diferentes, en coordinadoras interétnicas (ZAPATA SILVA, C. 2007:178).

<sup>288</sup> Calane, un pueblo del interior de la región.

Aymar Marka y él quería llevar a ese tema, porque a él le gustaban los campeonatos de fútbol y él había continuarlo después (...) él había visto a sus tíos, a su familia y él quería retomar esto a través de los campeonatos, Iván Medina se llamaba este joven, de Calane". (Entrevistada 8).

Uno de los grandes méritos de la agrupación fue motivar la participación de personas que, por aquel tiempo, formaban parte activa del culto pentecostal en el área altiplánica regional, colectivo que cuestionaba, por ese entonces, las reivindicaciones del tipo étnico:

"En precordillera la gente todavía no se identificaba con el tema. Los que la llevaban en la ciudad eran los dirigentes ciudadanos provenientes de pueblos del interior, que era el COPRAY y el Aymar Marka, que aglutinaba con gente del altiplano. A mí me pareció siempre más esa postura más integradora, venía gente hablante aymara, con más conocimiento, con las costumbres, aunque muy evangélicos. Y con todo este proceso empiezan a disminuir los evangélicos, los dirigentes empiezan a celebrar con sus cervezas, empiezan a pedir permiso en la iglesia, y empiezan otros decididamente ya, se alejan. Se alejan de la iglesia evangélica y se acercan a la asociación gremial. A la federación Aymar Marka se llama. (...) (Entrevistada 8).

Durante la década del '90 Aymar Marka empezó a perder el protagonismo como organización activa y representativa (no obstante permanecer como agrupación), por diversos motivos: varios de sus antiguos líderes se incorporaron a las instituciones indigenistas del Estado; aparecen nuevas figuras organizativas como la comunidad y asociación indígenas, creadas por la Ley Indígena, que diluyeron la necesidad de convocar, en una mirada conjunta y territorialmente más amplia, a la población aymara tarapaqueña, del modo como lo propusieron varias organizaciones surgidas en la década anterior. Más adelante volveremos a referirnos sobre esta agrupación, para contemplar sus transformaciones de los años sucesivos.

#### *IV.2.2.4. El Centro de Hijos de Camiña.*

Sus líderes máximos fueron Silverio Visa y Héctor Choque. Ambos católicos, manifestaron la necesidad de realizar obras "concretas" para sus comunidades, pues habían diagnosticado una profunda división al interior del mundo aymara, en el que distinguían "aymaras de ciudad", "de precordillera" y "de altiplano". Se opusieron a la creación de la Ley Indígena, pues estimaban que con ella se les categorizaba como ciudadanos de segunda clase; no veían esto como algo apropiado, ya que señalaban no necesitar ventajas por su origen sobre el resto de sus compatriotas (GARCÍA TRABA, B.1997:304, citando Diario "La Estrella de Iquique", del 27/ 12 /1991, página

6). Se veían a sí mismos como el producto de “dos razas”, la española y la chilena, motivo por el que no veían con buenos ojos diferenciarlos: “Entonces para no dejar de lado lo uno o lo otro simplemente somos chilenos, eso nos une a todos, ser chilenos y ser producto de dos naciones” (Ibíd.: 305). Los miembros del Centro de Hijos de Camiña plantearon que la existencia de movimientos migratorios de personas provenientes de Bolivia era un problema, pues no podían competir con ellos por financiamientos y ayuda municipal o gubernamental. Concebían la presencia de tres principales cúpulas en las organizaciones de su pueblo: COPRAY, Jach’a Marka y Aymar Marka, entre éstas distanciadas por problemas personales entre sus líderes o por descalificaciones personales.

#### *IV.2.2.5. El Consejo de Kurakas J’acha Marka.*

Su principal líder fue Molly Garrido. Entre sus reivindicaciones más importantes estuvieron la aprobación del Convenio 169 de la OIT y el reconocimiento constitucional como pueblos a las poblaciones indígenas. Estimaban crucial la aprobación de sus derechos como indígenas, como aymaras. Su principal lucha estaba en la conservación del agua de sus comunidades, por lo que exigieron mayor fiscalización de parte de CONADI. La agrupación participó en la Comisión Técnica Aymara (CTA), durante los primeros años de la década del ’90. (Ibíd.:275).

#### *IV.2.2.6. El Instituto de Desarrollo Andino (IDA).*

Fundado en el pueblo de Poroma, cerca del límite con Bolivia, el año 1986, lo lideraron dirigentes como Juan Alvarez Ticuna, Marina Vilca, Radiel Vilca y Enrique Ticuna. Partiendo de la premisa de que el rescate de los valores culturales andinos permitiría la conformación de una conciencia de la identidad histórica y cultural, fomentaron la creación de una escuela técnico-agrícola. De esta manera, el año 1989 surge el centro educativo ‘Yachahuasi’, dirigido por el profesor Juan Álvarez, con el objetivo de formar a los jóvenes egresados de la educación básica en los principios de la cosmovisión y cultura andina (VAN KESSEL, J. 2003:285).

Como planes para un ‘desarrollo regional’, declararon que la provincia de Iquique debería transformarse en una nueva región, para permitir el acceso de recursos económicos. Aunque formada como ONG, se autodefinieron ante todo como organización aymara (GARCIA TRABA, B. 1997: 250 y ss.). Entre sus objetivos más relevantes estuvieron:



- 1) el rescate y fomento de la lengua y rituales aymaras;
  - 2) la educación, tecnología y música aymara, estrategias para mejorar el nivel de vida de los aymaras, que se expresaran en una mejor calidad y acceso a la vivienda y salud;
  - 3) el fomento del desarrollo económico y agropecuario de las comunidades aymaras y
  - 4) la implementación de prácticas para la conservación del medio ambiente.
- (Ibíd.:250 y ss.).

El IDA recibió influencia del CCA en la elaboración de sus líneas de acción y objetivos, produciéndose una positiva retroalimentación entre ambas agrupaciones (VAN KESSEL, J. 2003:285-286).

#### *IV.2.2.7. Los intentos federativos.*

El inicio de los '90 marcó el período de mayor auge de las organizaciones indígenas en Tarapacá. (VAN KESSEL, Op. cit.: 284 - 289). Debido a una mejor valoración de la identidad étnica, los aymaras debatían acerca de sus necesidades, similitudes o diferencias, deberes, derechos ciudadanos o demandas comunes que empezaron a exponer con más argumentos a los grupos de poder.

“(...) Yo entré a la Universidad en el '87 estudiaba en la facultad de Ingeniería en la Universidad de Tarapacá y después tuvimos todo un proceso de devolución de la democracia, estuvimos en la dirigencia y ahí luchábamos nosotros. Ya teníamos el discurso indígena (...) pero teníamos que apoyarnos en los sectores que estaban en contra de la dictadura, entonces cuando ahí teníamos discusiones, todos decían 17 años de dictadura, entonces nosotros decíamos: “perdón nosotros (...) nosotros vivimos, vamos a los 500 años de dictadura” y (...) como que nos veían como bicho raro, pero es nuestra lucha y así lo ha demostrado en el andar”. (Entrevistado 1).

El mundo urbano asistió al mayor auge de las organizaciones, motivado tanto por la necesidad de tomar decisiones colectivas para evitar la pérdida de los recursos naturales existentes en el territorio rural, como en solucionar problemas que afectaban a los “hermanos” en el nuevo medio urbano. Nacieron propuestas federativas que reunían en macro organizaciones a los diferentes colectivos. En la provincia de Arica – Parinacota destacaron casos como *ASOPECUARIA* (1988), que concentró a los ganaderos andinos en “la defensa de sus intereses” (VAN KESSEL, J. 1992: 285), o la

*Federación Andina AYNI*, capaz de incluir a la propia ASOPECUARIA, junto a Pacha Aru, las Asociaciones de Productores de Orégano, de Mujeres Artesanas o de Ganaderos, entre otras. La Federación Ayni, en palabras de Cornelio Chipana, nuevamente líder de la agrupación, concitaba una perspectiva de progreso que combinaba al indianismo con el modernismo cultural andino, consolidando “una visión de futuro” en donde no existía una relación de dominación entre culturas (GONZÁLEZ, H. Y GUERRERO, B, 1990:51). Chipana lo subrayaba en aquel tiempo, con estas palabras:

“Nuestra federación tiene como objetivo primordial elevar la capacidad negociadora de nuestra gente frente al Estado Nacional, entiéndase ONGs, servicios, toda instancia gubernamental, etc... no nos quedaremos en una situación meramente cultural o de planteamiento teórico, sino que estamos conciliando eso con una situación política”<sup>289</sup>.

Por la misma época en la provincia de Iquique surge la Federación “Asociación gremial Aymar Marka”. En ésta se incorporan principalmente pobladores urbanos migrantes de distintos orígenes. Posteriormente se reunieron en un colectivo mayor denominado Consejo de Desarrollo Andino (CDA), donde participó la Federación AYNI de Arica (1989) (GARCIA TRABA, B., Op. cit: 212). Ese consejo estuvo integrado por organismos externos de carácter nacional o internacional (ZAPATA TARRES, C. Op. cit.:115).

Por el mismo período se funda la Federación de Organizaciones Aymaras, que reunió a diversas ONGs aymaras interesadas en competir con las ONGs no indígenas. Congregó a agrupaciones como AYMAR MARKAS, IDARICA, PACHA ARU, o los SERVICIOS ESCOLARES ANDINOS. Integrada por emigrantes con estudios universitarios, partía desde la premisa de que nadie mejor que ellos para elaborar y ejecutar proyectos de desarrollo en el mundo rural andino, pues con eso evitarían el abuso de organismos externos no indígenas en el mundo aymara (VAN KESSEL, J. 1980 /2003:287).

Los intentos federativos, - al igual que otros antes reseñados -, no prosperaron por diferencias y tensiones entre dirigentes o líderes, (GARCIA TRABA: B. 1998: 110), aunque permitieron posicionar un espacio y discurso de contenidos étnicos en la sociedad nortina (GUNDERMANN, H. Op. cit.:82).

---

<sup>289</sup> Cornelio Chipana 1989:56-57, citado por IEI (2003:42).

Al respecto, estimamos que las agrupaciones aymaras tuvieron problemas para alcanzar un consenso que les permitiera conformar un movimiento étnico único y coordinado. Éste se hallaba diversificado en múltiples discursos, liderazgos, ideologías, vínculos con poblaciones de base y estrategias de trabajo (GUNDERMANN, H. 2000: 81). Esto habría sido consecuencia de:

1) discrepancias de carácter religioso acentuadas por la acción de ONGs, que distinguieron entre agrupaciones adscritas a la tendencia católica (como COPRAY, Jach'a Marka Aru, Instituto de Desarrollo Andino o el Centro Cultural Aymara) e indianistas – étnicas y pentecostales (Aymar Marka, Pacha Aru, Consejo de Desarrollo Andino),

2) diferencias y disputas de liderazgo entre los “dirigentes” o “caudillos” de las organizaciones antes reseñadas: los dirigentes de mayor antigüedad mantuvieron un protagonismo que frenó la aparición de otros nuevos, obstaculizando la capacidad de acción de las organizaciones o su adaptación en el nuevo escenario político social.

3) problemas derivados de la disposición territorial, que hacían difícil reunir a la población aymara residente en el territorio tarapaqueño, debido a las largas distancias que separan comunidades altiplánicas, precordilleranas y centros urbanos de la pampa y la costa (GUERRERO COSSIO, V. 1996: 59)

4) la intervención extranjera, explicación dada en su oportunidad para comprender no tan solo las diferencias, sino la abierta división de las organizaciones aymaras, corresponde a la expuesta en testimonios independientes por Juan Vilca y Juan Podestá (en García Traba B. 1997:291 y 335). Ambos señalaron que la Interamerican Foundation (“entidad independiente” de Estados Unidos que “otorga donaciones para programas de autoayuda”)<sup>290</sup>, habría intervenido en el norte de Chile, al entregar recursos a ONGs, con el fin de desestabilizar al movimiento aymara.

Circunstancias diversas modifican esa situación, permitiendo el encuentro de los indígenas en una línea de trabajo común, alterando la continuidad de las organizaciones. Un factor favorable fue el apoyo de intelectuales y políticos opositores a la dictadura retornados del exilio, quienes indujeron, - dentro de una propuesta de

---

<sup>290</sup> <http://www.iaf.gov/index>

fortalecimiento de la sociedad civil - encuentros y reuniones de esos líderes durante los últimos años de la década del '80.

“(...) Otro hito que es importante también recordar es la participación en la ‘escuela de líderes Sur’: (...). Sur profesionales fue una institución liderada por ex-exiliados que armó toda una plataforma para preparar y fortalecer a todas las organizaciones sociales del país, antes de la democracia, en ese entonces me acuerdo que estaba encabezada por varios que ahora son ministros, en ese entonces eran retornados del exilio, y el año '86... había habido una primera, una primera hornada a formarse a la ‘Escuela Sur’ en Santiago y ahí fue Cirilo González, Daniel Flores, fue Chipana y creo que fue Lino también (...) a mí me tocó ir a la segunda, mi participación en el encuentro de jóvenes, y debo reconocer acá que fui promovido, o sea... el que me promovió mucho en ese... fue Raúl Paredes (...) me acuerdo que Raúl me fue a buscar a la casa y bueno como éramos también... trabajábamos al lado en la *feria dominical*<sup>291</sup> (...) al final fuimos el año '87 al ‘Encuentro sur’, que para mí fue una... yo nunca había ido a Santiago, primera vez que iba y encontrarme con cursos claro, nos hicieron clases los Tironi<sup>292</sup>, Ricardo Lagos<sup>293</sup> y otros líderes más de ese entonces (...) nos dejaron muy motivados a la vuelta de estas jornadas (...) nos hizo inmediatamente ponernos a disposición, cierto, de la institución (...)” (Entrevistado 1).

Uno de los eventos de mayor importancia en esa línea fue el organizado por la Comisión Chilena de Derechos Humanos en 1987, en donde se reunieron dirigentes y líderes de los diferentes pueblos indígenas de Chile. En la oportunidad nacen peticiones sobre aspectos como la autonomía, la demanda por territorios indígenas, o el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, que estimulan y orientan la acción de los líderes, lo que significó un aliciente para la celebración del Pacto de Nueva Imperial (IEI, 2003:42). Las organizaciones aymaras, junto a otras mapuches y rapa nui, armaron una red a nivel nacional, desde líneas de acción común y demandas similares, obteniendo compromisos políticos de parte de las fuerzas opositoras al régimen pinochetista que posteriormente alcanzaron el gobierno del país. La declaración conjunta elaborada en diciembre de 1988, por los pueblos indígenas indicaba que:

“Este encuentro nos ha permitido reconocernos como hermanos... y darnos cuenta que a pesar de nuestras particularidades no somos distintos

---

<sup>291</sup> La feria dominical: mercado de compraventa al aire libre en donde participan muchos comerciantes de ascendencia aymara de la ciudad de Arica.

<sup>292</sup> Eugenio Tironi: intelectual chileno, director de la ONG SUR a fines de la década del '80, fue uno de los principales ‘cerebros’ de la exitosa campaña de retorno a la democracia por la vía electoral, que derrotó a Pinochet en las urnas en 1988. Ha permanecido ligado desde entonces como empresario privado, con el rol de asesor o consultor de los gobiernos concertacionistas.

<sup>293</sup> Ricardo Lagos: líder político de la transición a la democracia a fines de la década del '80. Presidente de Chile entre los años 2000 y 2006.

y aspiramos a vivir un mañana dignamente... Manifestamos nuestra voluntad de luchar incansablemente por la autonomía y la autodeterminación de los pueblos que representamos, como un derecho inalienable y connatural”<sup>294</sup>.

Entre 1989 y 1990 el movimiento indígena aymara se hizo partícipe de dos hechos relevantes: la constitución del *Partido de la Tierra e Identidad (PTI)* y la firma del *Pacto de Nueva Imperial*, que creó la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI). El primero intentó unir en torno a una demanda colectiva a los pueblos indígenas de todo Chile (GUNDERMANN, H. 2000:82). Constituido en marzo de 1989, fue una experiencia inédita de partido político independiente, capaz de postular a la dirigencia indígena como alternativa de gobierno en las regiones con población étnica (I, II, VIII y IX). Sus candidatos participaron en la elección parlamentaria de diciembre de ese mismo año, con el objetivo de convertirse en “un instrumento para asegurar la sobrevivencia de los Pueblos Indígenas”<sup>295</sup>.

“(...) en esa época se creó el partido “Tierra e Identidad”, que fue un hito importante también para acelerar procesos. El partido “Tierra e identidad” fue un partido que también nosotros lo conformamos. Yo el único partido [en] que he militado hasta la fecha, - aunque yo tengo mi tendencia por supuesto -, pero el partido que he firmado, Tierra e Identidad se llamó. Eso condicionó también a las fuerzas de la Concertación para decir ‘Si sale ese partido, las comunidades indígenas ‘nos van a’<sup>296</sup>... así que agarremos su demanda...’, y aceleraron, en el gobierno de Patricio Aylwin, (...) mucha de la gente, mucha de las instancias, muchas de las propuestas que habíamos colocado nosotros en Nueva Imperial, fueran sacadas y por eso salió la Ley Indígena con mucha fuerza, porque sabían que si no se avanzaba con algunas de estas cosas, el movimiento indígena iba armarse a través de una fuerza política que podía dañar el futuro político en los sectores de alta presencia indígena. (...)”. (Entrevistado 1).

Los resultados electorales del PTI resultaron paupérrimos: tan sólo 2.000 votos. Tras los comicios, la mayor parte de los dirigentes dejaron esa fuerza política, integrándose al partido “Por la Democracia” (PPD) de la Concertación de Partidos por la Democracia, coalición ganadora de la elección presidencial (GUNDERMANN, H. 2000:83). De todas maneras apreciamos que el nacimiento del partido de algún modo estimuló la creación tanto de la Ley Indígena como de la institucionalidad pública focalizada en los pueblos indígenas

---

<sup>294</sup> Declaración del Encuentro por los derechos y demandas de los pueblos: Aymara-Mapuche-Rapa Nui- Manifiesto conjunto, Santiago de Chile 4 de diciembre de 1988, *Nüttram*, Año IV, N°4 1998:6, citada por IEI, 2003:42.

<sup>295</sup> Declaración de Principios del Partido de la Tierra e Identidad (1989:2-3), citado por Gundermann, H. (2000:82).

<sup>296</sup> ‘Nos van a’: les van a dejar de apoyar.

“(…) también se hizo un intento de crear el Partido de Tierra e Identidad, y fue uno de los desafíos que se tomó en ese tiempo, cuando nos juntamos con los demás pueblos indígenas, pero el Partido Tierra e Identidad, fue mucho corazón, mucho sentimiento y harta fuerza pero sin la experiencia de saber cómo se maneja un partido. Un partido tiene que tener recursos, un poder intelectual y después el entusiasmo y la fuerza. Nosotros teníamos el entusiasmo y la fuerza... Entonces fue un intento muy emotivo que generó también que muchas de las demandas que estaban ahí, terminaran más rápido porque la visión de los partidos políticos tradicionales decían... si se crean un partido a estas alturas, - o sea a los inicios de la democracia -, se supone que a esta fecha capaz que el partido hubiese tenido otro destino, entonces... o tal vez no hubiese estado, pero bueno hubo algún temor de querer *cooptar* (sic)<sup>297</sup> entonces mejor apuremos la demanda indígena y eso que nos salga. O sea el PTI tuvo también su rol (...)” (Entrevistado 1).

El segundo hito de aquel tiempo, la firma del Pacto de Nueva Imperial, creó la CEPI, en lo que llegó a ser uno de los momentos de mayor unidad de todo el movimiento indígena del país, prolongado hasta la promulgación de la Ley Indígena, en 1993 (GUNDERMANN, H. 2000:83).

“(…) Llega el momento de la democracia ya antes nos habíamos contactado, bueno nos habían contactado porque algo estaba pasando aquí en el norte, que habían grupos que estaban organizando y están pensando algo (...) y después nos conectamos con otros grupos del sur, con los mapuches específicamente, con la gente de Isla de Pascua. Y estábamos... por vías prácticamente iguales, estábamos hablando de nuestros derechos históricos, estamos hablando de la interacción de nosotros, de la participación del país, o sea; *que nosotros fuéramos tomados en cuenta, porque éramos totalmente ignorados, desplazados...* todo (...) los políticos sacan cuentas de los números de votos, y nos invitan a nosotros a... nos hacen una propuesta, una propuesta... temas que nosotros ya habíamos debatido antes; (...) ya habíamos llegado a la conclusión que tenemos que reclamar el reconocimiento constitucional, que nosotros estamos ignorados en la constitución. Y reclamar así otros derechos de participación, y cuando ya llega el momento de la apertura de la democracia, se gana el plebiscito y todo el asunto... ya nos hacen una propuesta, (la Concertación), para formar un acuerdo, claro, y ahí se concurre masivamente ya, y aquí han surgido las organizaciones y se va a Nueva Imperial, en diciembre del 89', se va a firmar el convenio (...) (Entrevistado 2).

(...) “las organizaciones aymaras fueron de manera conjunta con las organizaciones mapuches, cuando se organizaron en tiempos de la dictadura... a fines, y que esto concluyó con el encuentro Nueva Imperial,

---

<sup>297</sup> Al parecer, la palabra más apropiada en esta frase sería el verbo “coartar”: “Limitar, restringir, no conceder enteramente algo”, y no “cooptar”, utilizado equivocadamente dada su similitud, cuyo significado es “Llenar las vacantes que se producen en el seno de una corporación mediante el voto de los integrantes de ella” ([www.rae.es](http://www.rae.es))

en donde se acordaron nuevas demandas y más que nada compromisos, con el que fuera después el Presidente Aylwin; allí hubo gran participación a nivel de organizaciones y hubo mucho movimiento en términos de informar a la gente de todo este proceso, proceso que se conoció como “hacia la Ley Indígena” (Entrevistada 13: Funcionaria de institución pública de origen aymara. 45 años, ciudad de Iquique).

La CEPI se convirtió en un espacio de encuentro entre dirigentes de organizaciones indígenas, llegando a ser un canal directo de comunicación entre dichos organismos, los partidos políticos y el gobierno de la Concertación. Sin intervención de ONGs, iglesias, intelectuales o académicos indigenistas (GUNDERMANN, H. 2000:81). Por esos años se incuban transformaciones en los intereses y objetivos de los pueblos indígenas, quienes anhelan terminar con dicotomías como resistencia versus dominación, homogenización versus identidad o participación contra segregación, dejando atrás una etapa de “resistencia”, para entrar en otra de “reivindicación y propuesta” (GUNDERMANN, H. 1995:92) Se produce una redefinición de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, en la medida en que estos últimos empiezan a ser vistos como un aporte para el país, cuestión que implicó la reflexión de nuevas políticas orientadas hacia su respeto y protección (VERGARA, J. I. et al. 2005: 72).

“(…) Entonces construimos este proceso junto a los otros pueblos indígenas de Chile y en el proceso del gobierno de Patricio Aylwin yo creo que podemos ya pasar a la historia de haber empezado un proceso, un escalón, no es la panacea, no es lo que todos queríamos, pero sí abrió espacios para que podamos tener instrumentos para seguir avanzando en la lucha por los derechos hacia los pueblos indígenas. En ese proceso también nosotros participamos de la acción y construcción de la ley. (...). (Entrevistado 1).

La década de 1990 marca el inicio de la instalación de las primeras compañías de la gran minería del cobre en Tarapacá. Destacaron “Doña Inés de Collahuasi”<sup>298</sup>, “Cerro Colorado”<sup>299</sup> y “Quebrada Blanca”<sup>300</sup> en las comunas de Pozo Almonte y Pica. En pocos años, esas empresas consiguieron un papel hegemónico en Tarapacá, imponiendo nuevos cánones económicos que transformaron la condición en la

---

<sup>298</sup> Al sur de la comuna de Pica, a 185 kilómetros de Iquique, con sus yacimientos “Rosario”, “Ujina” y “Huiniquintipa” Fuente: <http://www.collahuasi.cl/espanol2/localizacion/index.asp>

<sup>299</sup> Al este de la comuna de Pozo Almonte, a 12 kilómetros de la ciudad del mismo nombre, y a 120 kilómetros de Iquique, con sus yacimientos. Fuente: [http://www.bnamericas.com/company-profile/en/Compania\\_Minera\\_Cerro\\_Colorado\\_Ltda.-Cerro\\_Colorado](http://www.bnamericas.com/company-profile/en/Compania_Minera_Cerro_Colorado_Ltda.-Cerro_Colorado)

<sup>300</sup> Con el yacimiento del mismo nombre, aproximadamente a 250 kilómetros al sureste de la ciudad de Iquique. Fuente: <http://www.teck.com/Generic.aspx?PAGE=Operations+Pages%2fCopper+Pages%2fQuebrada+Blanca&portalName=tc>

propiedad de aguas y las relaciones comunitarias en las localidades rurales aymaras. Aunque trastocaron aspectos tradicionales de la cultura andina, su presencia incentivó, como veremos, al movimiento aymara (GONZÁLEZ MIRANDA, S. 2004:58).

La minería demanda grandes cantidades de agua en su proceso extractivo, lo cual resulta altamente invasivo para la población habitante en precordillera y altiplano. A mediados de 1989 las agrupaciones indígenas empezaron a trabajar en torno a dos temáticas principales para defenderse del impacto de las empresas. La primera fue el proceso de regularización de títulos de dominio de aguas, que realizaron con la asesoría de la Dirección de Asuntos Sociales (DAS) del Obispado de la ciudad de Iquique. Entre los meses de Junio de 1989 y Mayo de 1990 realizaron la inscripción de propiedad de aguas de las localidades aymaras de Mocha, Huaviña, Sibaya, Miñi Miñe, Miñita, Parca, Yamigña, Huasquiña, Chiapa y Jaiña (pueblos o caseríos ubicados en la precordillera) y de Cotasaya, Central Citani, Pisiga Centro, Pisiga Carpa, Pisiga Choque, Colchane, Cuchuguano, Cancosa, Chalcviri, Anquaque, Enquelga, Chulluncane y Villablanca (localidades establecidas en la altiplanicie)<sup>301</sup>, todo de acuerdo con los preceptos estipulados en el Código de Aguas. Esta situación allanó el surgimiento de rencillas entre los miembros de las comunidades aymaras, debido a poseían claridad respecto a la cantidad de agua que les correspondía, afectando a la población de los pueblos y localidades de precordillera y altiplano, incentivando una nueva oleada migratoria a las ciudades (GARCÍA TRABA, B. 1998: 204, 242 y 243)

En Agosto de 1990 una crisis medioambiental se desata en la región, con especial intensidad en las comunas precordillerana de Huara y altiplánica de Colchane en estado de sequía. En ese momento muchos de los integrantes de las diferentes organizaciones aymaras notaron la necesidad de agruparse en un solo organismo, para tomar riendas en los asuntos que les aquejaban, sin tener que lidiar con el caudillismo de líderes o dirigentes. De este modo surge el Consejo Provincial Aymara (COPRAY), el 15 de Junio de 1991, constituido principalmente desde un grupo de dirigentes en desacuerdo con el Consejo de Desarrollo Andino (CDA)<sup>302</sup>.

Entre los planteamientos fundacionales de COPRAY estaba “integrarse al quehacer a todo nivel como auténticos ciudadanos chilenos [para] recuperar la

---

<sup>301</sup> Ver ubicación de las localidades en la figura 2, mapa de la página 14.

<sup>302</sup> Quienes contaban con la asesoría del sacerdote y antropólogo holandés afincado en Chile Juan Van Kessel.



identidad y el sitio que les corresponde en la sociedad, mediante el mejoramiento de su sistema de vida". Sugerían alcanzar un desarrollo que tomara en cuenta "(...) el potencial de sus recursos naturales disponibles, de las técnicas tradicionales que se deben complementar con la tecnología moderna" (...) Estimaban tener el "derecho a practicar nuestros valores, a sentirnos diferentes porque somos culturalmente diferentes", sintiéndose plenamente chilenos: "Chile es nuestra patria y así lo sentimos" (En "La Estrella de Iquique, 20 /08/1991. Citado por GARCIA TRABA 1997:280.).

COPRAY reunió, por primera vez, a todas las organizaciones y Centros de Hijos de Pueblos aymaras del interior de la provincia de Iquique, en una sola agrupación. Buscando superar el caudillismo, insistió en la cohesión del movimiento aymara, gestando para eso un enfoque de "desarrollo" desde ellos mismos, algo nunca antes ocurrido.

Con el paso del tiempo, la organización se debilitó, tanto por problemas logísticos (dificultad para reunir a todos sus integrantes, que vivían en una extensa zona de Tarapacá), como por diferencias internas de carácter religioso (minoría católica de la precordillera, enfrentada a una mayoría pentecostal del altiplano) o por el excesivo protagonismo de unos dirigentes sobre otros. Las desavenencias más brotaron entre el "Centro Cultural Aymara" y "Aymar Marka". Finalmente éstos últimos se retiraron de COPRAY (Ibíd.: p. 280).

Algunas organizaciones indígenas difundieron lo que entendían como su patrimonio cultural, con el interés de fortalecer la identidad étnica y, en la medida que fuese posible, incentivar el 'retorno' a los pueblos del interior. Así lo señalaban algunos dirigentes, quienes realizaron charlas de difusión en las mismas comunidades de las que eran oriundos, para alcanzar un mayor contacto con la población local (GARCIA TRABA. B. 1997: 265).

"Yo creo que el proceso migratorio es un proceso natural, que paulatinamente va a tener su retorno hacia el campo, pero ahora no (...) es un problema de la posesión de la tierra, de la posesión de recursos, esto es un problema de gobierno, de Estado, pero a nosotros no nos preocupa porque tenemos otra lógica"<sup>303</sup>.

---

<sup>303</sup> Entrevista a Cornelio Chipana, en GARCIA TRABA, B. (1997: 274).

Otros grupos de la población aymara emigrada encuentran espacios de expresión para su reetnificación en el medio urbano, por medio de actividades no necesariamente articuladas por organizaciones políticas o sociales de carácter étnico reivindicativo. A consecuencia de la marginalidad social que aquejaba a muchos jóvenes aymaras, (primeras o segundas generaciones de inmigrantes urbanos, en los primeros años de la década de 1990) surge el fenómeno de las “pandillas étnicas” en Arica. No siguiendo directamente la línea de un discurso político, - propio de las organizaciones aymaras oficialmente constituidas -, reclamaron su sitio. Al respecto, el siguiente relato, extenso en tanto no escatima detalles, nos ofrece un panorama sobre esos colectivos:

“(...) surgen dos grupos importantes, que hasta el día de hoy ‘se agarran a cuchillazos’<sup>304</sup> en el politécnico<sup>305</sup>, que son ‘los chaperones’ y ‘los mazas’. Los chaperones son hijos o descendientes de aymaras chilenos y los mazas son hijos o descendientes de aymaras bolivianos, ya tenía<sup>306</sup> ese cuento. Acá existía, antes, una especie de discoteque en el centro, que ya no funciona y que se llamaba ‘El Rosedal’, en donde era un lugar donde se escuchaba música andina y se iba a bailar, un grupo de estos de cumbias bolivianas y sound boliviano<sup>307</sup> y todo eso, que es distinto al sound argentino. Y ahí se juntaban todos los lolos<sup>308</sup>, la juventud andina urbana y se armaban peleas con violencia y se juntaban las pandillas,... ¡Anda a ‘levantarle’ o a ‘cerrarle el ojo’<sup>309</sup> a la ‘mina’<sup>310</sup> del otro grupo!, de ahí terminaban mal. Entonces cuál es el origen de los chaperones... existía un grupo a fines de los 80’, principios de los ’90... grupos de estudiantes de la UTA<sup>311</sup> que tenían ascendencia aymara, que empezaron a bailar en las calles, que huayno, morenada<sup>312</sup>... pero sobre todo los bailes del interior, en los pasajes de Los Piñones por ahí, cerca de Tucapel, Loa<sup>313</sup>... por ahí, en esos pasajes bailaban. Y lo que ocurría comúnmente era que como buena ciudad de frontera donde le han metido los chilenismos y el patriotismo ‘a concho’<sup>314</sup>, los corría la gente... ‘¡que vienen a hacer escándalo con los tambores y que los bronces, váyanse de aquí, indios tal

<sup>304</sup> ‘Se agarran a cuchillazos’: pelean con armas blancas.

<sup>305</sup> ‘Politécnico’: liceo politécnico.

<sup>306</sup> “Tenía”: tenía.

<sup>307</sup> También conocida como música “chicha”, mezcla ritmos tropicales con andinos. Surgida masivamente a mediados de la década del ’70 en Perú y Bolivia, se extendió luego a Chile y Argentina (GUERRERO, B. 2007b:20-23).

<sup>308</sup> “Lolos”: jóvenes.

<sup>309</sup> ‘cerrar el ojo’: coquetear.

<sup>310</sup> ‘Mina’: novia.

<sup>311</sup> UTA: Universidad de Tarapacá.

<sup>312</sup> El Huayno y la Morenada son dos bailes originarios de la zona andina. El nombre del primero tiene un origen quechua (Wayñu) siendo una de las danzas andinas de mayor difusión interpretada con instrumentos como tarkas, zampoñas y bombos; la segunda, también llamada “Danza de los Morenos”, originaria en la Colonia, se baila en el carnaval de Oruro rememorando la condición de esclavo de los trabajadores de la minas de plata de Potosí u Oruro (GISBERT, T. 1999/ 2002:240)

<sup>313</sup> Tucapel y Loa: nombres de calles de Arica. ‘Tucapel’ fue un cacique mapuche; el ‘Loa’ es un río del norte de Chile.

<sup>314</sup> “A concho”: con todo, intensamente.

por cuales!, y no sé que más'. Resulta que había otro grupo de jóvenes, medios parientes de ellos, también andinos urbanos que no eran universitarios que empezaron a juntarse alrededor de ellos, iban a verlos bailar y era como, 'ah se están juntando los chiquillos de la universidad a bailar', y muchos de ellos son los que después crearon el Pacha Aru, 'y nosotros vamos a verlos y todo' y en algunos momentos hubo algunas escenas de violencia en donde gente los corría de los lugares y empezaban a armar peleas. O llegaban grupos de pandillas más locales o locos flaites<sup>315</sup> así para pegarles y se armaban peleas por territorio y resulta que estos cabros<sup>316</sup> se convirtieron en los chaperones, le decían los guardaespaldas, los que cuidaban a los que andaban bailando. Aún surgen los chaperones... Se crea una organización informal que responde a patrón de pandilla étnica, en donde lo que los une es que todos ellos son discriminados las veinticuatro horas del día, y esa es una forma de protegerse es la violencia y andar apatotados<sup>317</sup> (...) Y empezaron a ocupar espacio, pero también ellos son hijos o fruto de una historia en donde lo chileno es muy superior a lo boliviano, entonces discriminaban ellos al aymara hijo de boliviano, porque dentro de la estructura de esta pirámide social, lo boliviano es lo más bajo, y lo gringo es lo más arriba, y ellos están por ahí entre medio, entonces '¡no po!' no se vengan a meter pa' acá', y no sé el origen del nombre, pero se crea este otro grupo de primera generación boliviano-chileno, y de aymara boliviano chileno, que se autodenominan 'los mazas' y cuando estos grupos se encontraban generaban estos conflictos y existía un tercer grupo que se llamaban los 'Grapa'<sup>318</sup> Boys', que son los jóvenes aymaras bolivianos, pero que habitan en la zona de Azapa<sup>319</sup>, son de San Miguel de Azapa, los Grapa Boys... entonces los Grapa Boys bajaban a estos lugares y se armaban peleas, hasta el día de hoy existen esas pandillas en Arica. Entonces ahí tienes un antecedente claro de organización social étnica, que responde a otro patrón de comportamiento, pero que tienen un objetivo común que es defenderse, que no tienen un discurso étnico, no es que estén luchando por los derechos aymaras, se están protegiendo de la discriminación y es una discriminación violenta del 'no chaperón', que en el fondo es el más aymara. Estos grupos ya casi no existen y bueno después se metió la droga y hay otro lío ahí, entre medio (...)" (Entrevistado 13).

Notamos cómo la presencia de grupos auto identificados como 'aymaras' en el medio urbano se convierte en una realidad de las ciudades. Ellos combinan etnicidad, marginalidad o exclusión social. Por aquel tiempo la gran mayoría de las organizaciones indígenas formales u oficiales se caracterizaban por ser escasamente representativas de las comunidades aymaras de base, con una débil capacidad para alcanzar acuerdos ante alguna necesidad colectiva. El año 1992, sin embargo, esa situación cambia frente a la conmemoración de los 500 años del colonialismo europeo,

<sup>315</sup> "Flaite": palabra acuñada hace pocos años en el vocablo coloquial chileno, no reconocida por la RAE. Se refiere a jóvenes miembros de tribus urbanas marginales, que expresan su rabia contra el orden establecido por medio de conductas delictivas, a través de la creación de un lenguaje y subcultura que los diferencian e identifican.

<sup>316</sup> Cabro: niño, joven. (Fuente: [www.rae.es](http://www.rae.es))

<sup>317</sup> "Apatotados": andar en patota, un grupo juvenil o pandilla de amigos. (Fuente: Ibíd.)

<sup>318</sup> "Grapa": Aguardiente. (Fuente: Ibíd.).

<sup>319</sup> El valle del mismo nombre.

predisponiendo un mayor diálogo y coordinación entre las agrupaciones, generando consensos en torno a actividades conmemorativas para la ocasión, y convocando a más personas de ascendencia aymara, normalmente alejados de las organizaciones. El momento culminante de esta convocatoria ocurrió el día 12 de Octubre, cuando se efectuaron marchas de protesta por los quinientos años y varias actividades que congregaron excepcionalmente al universo indígena aymara de las ciudades de Arica e Iquique:

“(...) hay que hacer memoria, en esa época nosotros fuimos a hacer una provocación a las festividades del día 12 de octubre, fuimos con banderas negras y las colocamos ‘detrás’ de la celebración del 12 de octubre<sup>320</sup> (...) fueron épocas interesantes, interesantes de toma de conciencia (...) después ya vino, después de los 500 años ya se calmó todo eso (...)” (Expositor en reunión 4).

Llama la atención la reacción que tuvo la policía y las autoridades frente a este tipo de manifestaciones. En ese tiempo aún existía mucho desconocimiento y desconfianza acerca de las actividades de los indígenas en la región, por tanto tampoco había un discurso institucional afirmativo sobre el particular (consolidado y aprendido) por las autoridades gubernamentales:

“(...) yo me acuerdo de W<sup>321</sup>. que para decir un poquito cómo fue esta situación, en la marcha [una de protesta por los 500 años], bueno, los subieron a la patrulla<sup>322</sup> a R. y a mí al bus [policial] y... estuvo también la E. bueno, yo, - por lo que me contó W. En ese momento -, pero si no me equivoco, se puso a tocar la quena o se puso con la quena en medio de la plaza y lo pescaron y lo subieron inmediatamente para arriba, sin ni una protesta sin decir ‘ni agua va’ (...) y los carabineros no estaban acostumbrados a una manifestación indígena. Es más, al día siguiente, lo que se trató de hacer es que esta marcha indígena se trató de mostrar<sup>323</sup> como si fuese una marcha del partido comunista o del MAPU<sup>324</sup>, porque estos señores que fueron con nosotros y (...) con antecedentes que tenía por participar en el MAPU entonces como que se trató de bajarle el perfil a nuestro movimiento (...)” (Expositor en reunión 8: Hombre en reunión conmemorativa de la agrupación Pacha Aru, ciudad de Arica).

“(...) me acuerdo el año '91 teníamos que salir nuevamente pero cuando íbamos a salir teníamos a la policía afuera, teníamos a investigaciones<sup>325</sup>, nos venían a ver, o sea plena democracia, empezaba una máquina de represión respecto a lo que íbamos a hacer porque ya como teníamos antecedentes del año '90, el '91 todos esperaban que nuevamente

<sup>320</sup> Atrás del lugar donde se realizó el acto conmemorativo.

<sup>321</sup> Expositor en reunión 6.

<sup>322</sup> Coche policial.

<sup>323</sup> Se refiere a lo que informó la prensa escrita al día siguiente.

<sup>324</sup> MAPU: Movimiento de Acción Popular Unitario, partido político de Izquierda.

<sup>325</sup> Investigaciones: la policía civil.

saliéramos con más fuerza e incluso acá en esta misma sede votamos esa vez que hacemos... salíamos o hacíamos una actividad paralela, o hacíamos una cadena interna. Muchos de ustedes se van a acordar que se votó y me acuerdo que esa vez resolvimos al parecer no salir... puesto que las condiciones que estaban... que estaban en general, en ese entonces no se dieron y después cambiamos la estrategia para salir... guardarnos el '91, pero salir con fuerza (...) el '92. Y el '92 ocurrió algo igual... es un hito importante porque muchos de los hermanos... se formaron grupos... porque el '92 fue duro no solamente en Chile sino que en toda Latinoamérica y ustedes vean... se hicieron rayados, - no sé si se acuerdan por ahí -, tomaron detenida a gente, y muchos de los socios de las instituciones esa vez, esa vez había que 'tirar toda la carne a la parrilla' porque era el hito histórico que teníamos que hacer presente que, después de 500 años, los pueblos indígenas estábamos y eso se asumió (...)" (Entrevistado 1 en reunión de Pacha Aru).

El año 1992 se organizan algunas actividades que exponen a los aymaras en la región, otorgándoles mayor visibilización. Se realiza el primer encuentro "*Nuestras Raíces*" en Iquique, coordinado por Aymar Marka y COPRAY (entre otros colectivos), con el objetivo de que los aymaras urbanos supieran de la presencia de su propia cultura en las ciudades, para reinculcarles valores, costumbres o tradiciones que fortaleciesen sus identidades. "Buscaba ser un punto de encuentro de los indígenas para socializar y sensibilizar a la sociedad en general con la temática y respeto con la diversidad. Ese fue el marco que nos movió para hacer el evento". (Fresia Vilca). Dicha instancia reunió expositores en trabajos artesanales, culinarios y emprendimientos económico-productivos de diferentes localidades aymaras del interior de la región y de las ciudades.

En las elecciones municipales de 1992 (como ya señalamos antes), hubo candidatos indígenas, quienes participaron públicamente en una instancia de votación popular, manifestando una visión positiva acerca de la identidad étnica. Esta coyuntura permitió el surgimiento de un "voto étnico" que – aunque permitió un mayor autorreconocimiento cultural – alimentó reflexiones de carácter étnico local - sectorial antes que regional - territorial (GUNDERMANN, H. 1995: 113).

Por esas fechas se encontraba ad portas la promulgación de la Ley Indígena, resultado de requerimientos legislativos completamente acordes con las necesidades exigidas por la gran mayoría de los pueblos indígenas de Chile. Dicho instrumento legal permitió al pueblo aymara crear alianzas entre miembros de diferentes localidades, muchas veces divididas, como ya lo hemos indicado. En la elaboración de

la Ley Indígena participaron dirigentes como Alejandro Supanta<sup>326</sup>, Gumersindo Mamani, Antonio Mamani, Nemesio Flores<sup>327</sup> y Emilio Jiménez<sup>328</sup>.

#### **IV. 2.3. La población aymara y sus organizaciones en Tarapacá entre los años 1993 y 2000.**

“La Ley Indígena establece un marco jurídico y crea los instrumentos para el fomento, la protección y el desarrollo indígena. La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) fija las políticas de desarrollo para las áreas con población indígena en lo referente a la cultura, educación, idioma, etcétera”. (Alejandro Supanta, entrevistado por GARCÍA TRABA, B. 1998:326).

¿Qué implicancias tuvo la creación de CONADI y la Ley Indígena? El año 1993 se oficializan ambas entidades, permitiendo la incorporación de muchos de los antiguos dirigentes de las organizaciones aymaras surgidas durante la década del '80 al ámbito de las instituciones públicas. Esto fue entendido como algo positivo en un primer momento, pues asignaba un espacio oficial a los líderes del movimiento aymara que participaron en el proceso de recuperación de la democracia.

Los cabecillas del movimiento ingresaron al gobierno chileno aspirando organizarse en torno a CONADI, siguiendo los preceptos establecidos por la Ley Indígena y buscando no perder independencia como representantes (GUNDERMANN, H. 2000:79). Lo que ocurrió fue, sin embargo, que los dirigentes se inscribieron en los partidos de gobierno: muchos de sus intereses sólo recibirían apoyo si los exponían desde la condición de militante oficialista. De esta manera las organizaciones aymaras empezaron a depender fuertemente de las políticas del Estado (Ibíd.:83 y 84). Los antiguos líderes de la década del '80 entraron al gobierno como funcionarios públicos, y sus organizaciones de origen empezaron a operar en la medida en que recibían cooperación de distintas ONGs, esperando reactivamente (entrevista a Juan Álvarez, en GARCÍA TRABA, B. 1998:257).

“(…) Una vez que se obtiene la ley, en 1993, muchos de estos líderes, que encabezaban estos procesos a nivel de base, ingresaron al Estado como funcionarios públicos; entonces ahí se produce un decaimiento de las organizaciones de base; (...) el funcionario público tiene otras demandas o compromisos que cumplir que no necesariamente van de la mano con las

---

<sup>326</sup> Intelectual aymara.

<sup>327</sup> Dirigente y por entonces candidato a alcalde por la comuna de General Lagos, provincia de Parinacota.

<sup>328</sup> Hoy Director regional de CONADI Arica – Parinacota.

demandas de las organizaciones indígenas. Entonces hubo un vacío ahí que tampoco se visualizó en términos de que esos dirigentes pudieran formar nuevas generaciones" (...) "desde ese punto de vista no se puede decir que el ingreso a la institucionalidad haya sido totalmente negativo, pero sí no se previó las consecuencias que eso implicaba para las organizaciones (...)" (Entrevistada 13).

Permanecer cercanos al gobierno se transformó entonces en una nueva "estrategia de poder" (GARCIA TRABA, B. 1998). Su mayor consecuencia, la cooptación de la capacidad de los dirigentes, causa de la involución del movimiento étnico en los años inmediatamente posteriores (GUERRERO COSSIO, V. 1996: 54).

"(...) Eso fue como un descabezamiento, porque los líderes que quedaron no necesariamente tenían el mismo bagaje o conciencia étnica y de liderazgo en algunos casos y eso produce una especie de no sé si decir letargo, que después se va revitalizando y se logra conformar a nivel de organizaciones aymaras, en un Consejo Nacional Aymará que es una entidad única" (Entrevistada 13).

"(...) Ahí me encuentro que la CONADI se convirtió en un botín político. Es como que entraron muchos piratas. Y lo peor de todo es que algunos indígenas se anduvieron metamorfoseando con los piratas. Los indígenas sintieron que era su oportunidad. Mi visión es que los partidos políticos les pasan la cuenta muy de cerca a los indígenas, porque tampoco tienen mayores redes sociales en la sociedad en que estábamos. La sociedad iquiqueña y ariqueña. Nos pagan (sic) las cuotas de poder y la única manera era entrar a CONADI para trabajar y articular. Pero al parecer se van olvidando del motivo central que era constituir la CONADI. Y además sorprende a Arica con una crisis económica y con mucha gente con títulos profesionales desempleado. Y que dicen 'bueno, si soy moreno, vacilo'<sup>329</sup> la onda andina, indígena... bueno aquí tengo que entrar yo po'. Empezó a entrar mucha gente a la CONADI a contrata, a honorarios. Teniendo el título profesional y estando desempleado. Ya no vienen de la escuela tampoco de dirigentes, no vienen de esta concientización ni previo a la ley. Ahí viene un período posterior a la ley. (Entrevistada 8).

"(...) la decisión que tuvo que tomar el movimiento indígena o los liderazgos indígenas... tenían dos opciones: o dejaban correr la CONADI y seguían en la base social luchando de la perspectiva como se estaba luchando, o, si no, se incorporaban a este nuevo instrumento... a esta nueva institucionalidad. Y eso marcó un hito, porque hay un *proceso de cooptación* de muchos de los que estaban liderando este proceso desde la base social, ahora pasaron a ser funcionarios de esta nueva institución estatal y eso provocó (...) que la base social quedaba sin liderazgos y sin conducción en un proceso que yo creo que todavía ha tenido, que todavía tiene secuelas hasta la fecha (...)" (Entrevistado 1).

---

<sup>329</sup> "Vacilo", palabra que, en esta frase, podría ser sinónimo de "estar a gusto con" o "cercano a", los esquemas de un arquetipo cultural andino.

Aproximadamente a contar del año 1995 se produce la gradual y paulatina “institucionalización” de los líderes y la “burocratización” de los dirigentes. Son objeto de críticas por parte de los miembros de las agrupaciones aymaras, al haberse incorporado en la “estructura del poder”, debilitando el tejido social. Las leyes creadas durante el período de los gobiernos democráticos permitieron, antes que nada, un mayor control de los pueblos indígenas, favoreciendo el desmantelamiento de organizaciones que operaban durante la década anterior, desmembrando familias, redes sociales y comunidades tradicionales andinas (GARCÍA TRABA, B. Op. cit.:258).

“(…) se armaron moles organizacionales y no tuvieron una base de infraestructura, un acompañamiento técnico sistemático, ‘un palo’<sup>330</sup> pa’ las ONGs fue que no tuvieron técnicos permanentemente acompañando el territorio, después de ese tipo de organizaciones tienes estas comunidades aymaras constituidas al amparo de la Ley Indígena que han sido como un efecto de instrumentalización sobre la organización tradicional, por la propia Ley que tiende a la fragmentación de las comunidades históricas (...) en una comunidad histórica puedes constituir al menos tres comunidades jurídicas, existen varios lugares de la región [donde] en una comunidad histórica hay al menos dos comunidades jurídicas, y dado que la Ley Indígena establece como sus beneficiarios a dos tipos de sujetos: a la persona definida como indígena y a la comunidad indígena definida por la propia ley, no a la comunidad histórica, entonces para acceder a recursos de la CONADI, es necesario constituirse en ese tipo de organización (...)

“(…) hay una serie de acciones y de iniciativas estatales y de privados que tensionan el territorio indígena, ponen en disputa los recursos de los territorios indígena y los indígenas enfrentan esta tensión absolutamente desarticulados, con organizaciones que no los representan por dos cosas: primero, porque jurídicamente una asociación indígena no es representativa, digamos no se puede arrogar la representación de ninguna comunidad histórica, por definición jurídica, es una agrupación de intereses comunes, pero no otra cosa; y de otro lado, porque las comunidades jurídicas son comunidades súper seccionadas, comunidades muy reducidas (...)” (Entrevistada 3).

Una de las dificultades más importantes a la que tuvieron que enfrentarse los pueblos indígenas en general, el aymara en particular, durante los primeros años de operación de la Ley Indígena, fue la escasa representatividad de las nuevas formas de organización que se propusieron. En el caso del cuerpo social aymara, la aplicación motivó rupturas y diferencias entre la dirigencia y la base social. La legislación no edificó mecanismos que tomaran en cuenta un correlato territorial o parental en la creación de comunidades y asociaciones indígenas, incentivando divisiones y nuevas disputas en las comunidades históricas locales (de ubicación precordillerana) y

---

<sup>330</sup> ‘Un palo’: una crítica.



sucesoriales (de las tierras altas) (GUNDERMANN, H. 2001a:97). Un dirigente contemporáneo expuso la siguiente reflexión en este asunto:

“(...) lo que pasa es que se da, - al principio -, se da un tema economicista se impone un tema economicista, porque... era como importante formar una comunidad indígena porque iban a llegar ayudas, y Codpa<sup>331</sup> estaba ya económicamente en una decadencia. En un problema económico, ya su fruta ya no era..., el vino, ya no se producía el mismo vino, las familias ya no tenían la misma calidad de vida (...) y bueno, se toma, como una alternativa para ponerla en el centro y decir ‘-bueno, aquí podemos despegar, podemos hacer cosas, trabajar, hacer turismo..., hacer reconversión’, ya no va a ser todo el tema agrícola sino que también viene el tema de turismo. Entonces fueron alternativas que se fueron dando (...) “(...) cuando dicen ‘- si ustedes son comunidad indígena, o sea son indígenas-’, entonces ahí viene este dilema... o sea, ¿Soy indígena o no soy indígena?, ¿Me siento indígena hasta qué punto? (...) yo lo hice por un tema de la cultura, por un tema también (no puedo negar que también había un interés económico en el tema de desarrollo), de querer avanzar, de ayuda. De que la gente recibiera ayuda. Porque no solamente ese proceso estaba ocurriendo en Codpa, sino que estaba ocurriendo en la comuna también (...)”. (Entrevistado 12).

La relación de los dirigentes aymaras y los nuevos funcionarios de gobierno luego de la recuperación de la democracia en 1990, cambia. Aparecen distancias entre antiguos aliados, tal como lo describe el siguiente entrevistado:

“(...) en tiempo de la dictadura con él [un dirigente de la Concertación] habíamos luchado atrás de la barricada pa’ recuperar la democracia... él ahora era gobernador<sup>332</sup>. Pero cuando se hizo el acto<sup>333</sup>, nosotros llegamos al acto que tenía la comunidad española, - y todo en forma pacífica, con nuestros lienzos - y llegó el camión, los carabineros que estaban ya faltos de movimiento porque como había acabado la democracia ya estaba todo tranquilo y no tomaron otra decisión más que (...) con nosotros, y se levantaron con nosotros... y ese gobernador que supuestamente luchó con nosotros para la democracia que tuviéramos la oportunidad todos, se quedó... *mutis*<sup>334</sup>... o sea quedó así como dicen... ahí él no más [hace un gesto con la mano como ‘sellando la boca’]. Eso fue una muestra de que la vuelta a la democracia, para nosotros, no significó la devolución de derechos (...), sino que nuestra lucha continúa, no es la democracia al final no fue una... no resolvió nuestros problemas y después de esa actividad nos dimos cuenta de que fue así (...)” (Entrevistado 1).

---

<sup>331</sup> Codpa, pueblo precordillerano de la Región de Arica – Parinacota, a unos 114 kilómetros al sureste de la actual ciudad de Arica.

<sup>332</sup> Autoridad máxima de la provincia. Los intendentes conforman la autoridad máxima de la región, unidad administrativa inmediatamente mayor.

<sup>333</sup> El acto de conmemoración de los 500 años de la colonización europea. En la ciudad de Arica.

<sup>334</sup> ‘Mutis’: mudo.

Entre los años 1993 y 1995 una nueva crisis incentivó la organización del colectivo aymara, la mayoría residente por ese entonces en la ciudad. Los poblados de la precordillera y altiplano fueron aquejados por serios problemas de escasez de agua, debido a la explotación de las empresas mineras en el territorio andino. Esto provocó muerte de animales, agotamiento de fuentes productivas y migración de la población hacia Arica e Iquique. A pesar de la implementación de distintos proyectos de regadío en localidades como Chiapa, Huaviña, Huarasiña, Coscaya, Jaiña o Achacagua<sup>335</sup> (financiados con recursos extranjeros, principalmente europeos<sup>336</sup> y ejecutados por ONGs como OCAC<sup>337</sup>), los pueblos y caseríos aymaras vieron reducida su población. Para hacer frente a la situación, varias agrupaciones indígenas tarapaqueñas se aliaron para enfrentar la problemática, creando la Federación de Comunidades del Aymar Marka y la Comisión Técnica Andina (CTA) (GARCÍA TRABA, B. 1998).

La Federación incorporó a asociaciones gremiales, agrícolas, ganaderas o artesanales de pueblos y caseríos del interior de Tarapacá como Escapiña, Central Citani, Ancovinto o Cotasaya<sup>338</sup>; la Comisión, por su parte, congregó mayoritariamente a dirigentes urbanos de Aymar Marka, COPRAY, Jach'a Marka, e inmigrantes de los Centros de Hijos de Camiña, Macaya, Coscaya, Poroma, Huarasiña y Sibaya<sup>339</sup>, y al Instituto de Desarrollo Andino. Su presidente: Juan Álvarez Ticuna. (GARCÍA TRABA, G. 1998:292 y 295).

“(…) El tema del agua es muy sensible para nosotros y es muy importante. Hemos ganado muchas cosas con eso. Mira aquí las organizaciones no funcionamos todas juntas y lideramos, no. Aquí todas funcionan de acuerdo a sus objetivos. Y para el tema del agua sí hemos podido todos quedar. Lo del 94' fue una experiencia fuerte. Eso se venía de muchos años. Pero así de juntarnos todos, de defender un solo tema que era el del agua, nos juntamos todas las organizaciones. Para nosotros es muy importante que el tema del agua sí nos convoque. O sea hablar de un tema importante si nos convoca (...). El tema del agua sí nos convoca. Para otros temas sí que hay otras posiciones. Todas las organizaciones tienen diferentes objetivos (Entrevistada 14: Ex dirigente universitaria y actual dirigente social de 30 años. Ciudad de Arica).

Agudamente críticos de la labor desempeñada por CONADI durante su primer año de administración (1993) por considerarla discriminatoria y excluyente, la CTA estableció un plan para constituir una provincia nueva al interior de la región con el

---

<sup>335</sup> Mapa con el detalle de estas localidades en página 14.

<sup>336</sup> GTZ de Alemania.

<sup>337</sup> OCAC: Oficina coordinadora de asistencia campesina. ONG vinculada al obispado católico.

<sup>338</sup> Ver cita 336.

<sup>339</sup> Ibíd.

objetivo de mejorar la entrega y administración de recursos del Estado. Según la CTA, CONADI se había transformado en un verdadero “feudo” para algunos dirigentes, quienes hacían que la aprobación de propuestas o proyectos tuviera que depender más de los intereses o caprichos de sus administradores que de una evaluación imparcial (GUNDERMANN, H. 2000:86). La comisión propuso la ratificación de una nueva capital provincial, que se instalaría en el pueblo de Huara<sup>340</sup>.

Los compromisos establecidos por esos dirigentes se debilitaron con el paso del tiempo, a consecuencia de rencillas personales e intereses económicos. Una vez más, de acuerdo con lo que hemos podido recabar, el ego, la figuración o la lucha por el liderazgo primaron sobre las oportunidades de revitalización del movimiento aymara.

Desde la mitad de los '90 la presencia de lo indígena se hizo un fenómeno evidente por aquellos años, dejando de verse como algo necesariamente estigmatizable. Leyes especiales, más beneficios o el reconocimiento de derechos por parte del Estado hacia la población indígena, junto con la propia acción de organizaciones (indígenas o no indígenas), permitieron cambiar la predisposición de la sociedad chilena hacia los andinos, favoreciendo la apertura hacia su cultura y valores, disminuyendo consecuentemente prejuicios históricamente creados acerca de ellos<sup>341</sup>. Las organizaciones sociales gestaron espacios sociales en el medio urbano, en parte gracias a la revaloración de lo étnico y a estímulos otorgados por los gobiernos democráticos (GUERRERO COSSIO, V. 1996: 56).

“(...) el movimiento indígena va surgiendo con más libertad en tiempos democráticos, ya estos compromisos se van cumpliendo. Uno se puede poner el poncho con más seguridad, y mostrarse... y hay un programa de fortalecimiento. En ese momento la CONADI jugó un trabajo muy importante de enseñar, apoyar, motivar a los jóvenes, de que ser aymara era algo importante y que había que serlo, no había que esconderse. Entonces así van surgiendo ya los jóvenes con este grado de identidad, y ha ido creciendo el grado de identidad, ha ido creciendo (...)” (Entrevistado 2).

La autoidentificación étnica se convierte en un hecho palpable por los sujetos sociales indígenas. El mundo urbano acoge instancias de reunión para los sujetos

---

<sup>340</sup> El acuerdo de conformación de la CTA fue suscrito en Huara el 5 de marzo de 1994 por dirigentes de las comunidades de Huara, Pozo, Pica, Colchane y Camiña, Lirima, Isluga, Cultane, Chusmisa, Illalla, Limaxiña, Sibaya, Mamiña, Tarapacá, Macaya, Huarasiña, Quipisca, Jaiña, Soga, Poroma, Quistagama, Camiña, Nama, Cancosa, Caigua – Quillaguasa, Miñi Miñe, Huara, Colchane, Yalañuco, Pachica, Huasquiña, Chapiquilta, Yala Yala y Pampa Tamarugal. (GARCÍA TRABA, G. Op. Cit.). Mapa con el detalle de esas localidades en página 14.

<sup>341</sup> Fuente: <http://www.derechos.org/nizkor/chile/doc/codepu00/cap9.html>

aymaras y sus familias, convirtiendo a Tarapacá en un espacio social más pluricultural (PODESTA, J. 2004). Nuevos discursos y acciones distinguen a los sujetos sociales como actores políticos; entre éstos, los indígenas. Asistimos a una etapa de mayor visibilización de este sujeto social en medios de comunicación, lo que incentiva su autoidentificación como aymara y, eventualmente, demandas y exigencias como pueblo (ALBO, X. 2000: 61 y 67).

A pesar de todo, también se constatan las primeras restricciones que en los hechos tenía el neo indigenismo estatal. La Ley Indígena, al momento de “competir” con otras leyes nacionales era superada, por ejemplo, por Códigos como el Minero o de Aguas. Esto fue lo que ocurrió con el Caso Ralco<sup>342</sup>, ocasión en la que comunidades pehuenches de la Araucanía vieron restringidos sus derechos:

“(…) Y en el gobierno de Frei también nos damos cuenta de que la base de la Ley se fractura y condiciona con el caso Ralco. Ahí nos damos cuenta de que, si bien las leyes son importantes, tienen cierto peso específico y tienen cierta normativa, pero cuando se impone el poder económico y los poderes fácticos del país, obviamente ninguna ley resiste, y la Ley Indígena sucumbió e hizo bajar mucho la moral de ese esfuerzo que se hizo a partir de Nueva Imperial (...). (Entrevistado 2).

En la década del '90 emergen nuevos líderes, no todos con los mismos intereses que los más mayores. Optan por participar en organizaciones no necesariamente del círculo cercano a CONADI (GUNDERMANN, H. 2000:87).

En toda esta dinámica surgieron múltiples discursos: algunos “asimilacionistas”, caracterizados por demandas del tipo productivo – campesino, exigen el derecho a ser iguales; otros a favor de la “autonomía” y “autodeterminación” contenedores de discursos étnico- reivindicativos, exigen reconocimiento de su especificidad, en tanto derecho a ser iguales desde la diferencia, con derechos colectivos como pueblo. Este último caso incluía colectivos que solicitaban: más respecto y cuidado para su territorio, mejoras en las formas de elección, organización diferenciada para introducir estructuras e instituciones jurídicas, rescate de formas específicas de elección y organización, legislación e institucionalidad propia y la aprobación de tratados internacionales (GUNDERMANN, H. 2003b:75; ZAPATA, C. 2004:182 y 185; 2007:173; VAN KESSEL, J. 1980/2003:296).

---

<sup>342</sup> Caso Ralco, emblemático por la lucha de organizaciones ecologistas mundiales, caso de usurpación de territorios indígenas mapuches en el sur de Chile (zona pehuenche del río Bio-Bío).

Apreciamos un juego de discursos entre propuestas, por una parte, a favor de la recepción de beneficios económicos (que no llegarían al extremo de transformarse en un 'sometimiento'), y por otra, exigencias de reconocimiento de la autodeterminación (que no alcanzarían a ser un sinónimo de aislamiento o autarquía). El aprovechamiento y uso de aguas se mantenía como un problema clave, capaz de congregarse en una misma demanda a diferentes agrupaciones indígenas de la región. En este sentido, constituyó un eje central del accionar de las organizaciones, permitiéndoles justificar el discurso de territorialidad (GUNDEMANN, H. Op. cit.:68; ZAPATA, C. 2004:183).

Promediando la década se produce un gradual empoderamiento<sup>343</sup> de las organizaciones y concientización de la identidad étnica en diferentes áreas de Tarapacá. En la precordillera se gesta paulatinamente; en la altiplanicie se convierte en un fenómeno capaz de reunir en una misma línea amplios conglomerados de organizaciones de indígenas, residentes o no en la zona, aunque vinculados con el territorio alto de la región.

“La forma de organizarse ha sido teniendo en cuenta la tradición que consiste en la convivencia de comunidades, que todavía es una realidad con vigencia, comunidades de la precordillera y del altiplano, cada una con su organización tradicional y con su líder natural, que es parecido al antiguo cacique, que representa a la comunidad. Ahora surge la necesidad de relacionarse con otras comunidades y producto de esto surge la inquietud de organizarse a través de organizaciones o supra organizaciones de carácter reivindicativo” (Entrevistado 4, en GARCÍA TRABA, B. 1997:315).

Hubo un auge de organizaciones funcionales aymaras en el territorio rural de Tarapacá, muchas de las cuales nacen tan sólo con el propósito de recibir recursos del Estado, sin guardar algún vínculo con el territorio. La base social aymara, por ese entonces, se hallaba estructuralmente débil y carente de mecanismos de control social para reformar o mejorar algunos procesos en los que se empezaba a reconocer al indígena (GUNDERMANN, H. 2000:86).

“(…) nunca hemos alcanzado a decir ‘tenemos una fuerte organización acá’. Ha tenido un buen nivel organizacional, el pueblo aymara... se crean tantas organizaciones, finalmente cuando se promulga la Ley Indígena, se instala la Ley Indígena, se crean muchas organizaciones indígenas de derecho, o sea bajo la Ley Indígena y el movimiento indígena sigue creciendo, y se crea el Consejo Nacional del Pueblo Aymara, que tuvo un

---

<sup>343</sup> Definición de empoderamiento en sección II.2.1, página 91.

momento bastante importante, y después su estancamiento... y un retroceso podemos llamarlo... (...) (Entrevistado 2).

“(...) en el gobierno de Frei<sup>344</sup> no avanzamos mucho, y en el norte solamente se fue evolucionando la creciente intervención de asociaciones y comunidades indígenas, también nos empezamos a dar cuenta que la Ley Indígena, en la teoría es una cosa, como toda normativa y en la aplicación nos ha generado tremendas dificultades, pero también tenemos variados articulados que son tremendas oportunidades que no las hemos sabido utilizar con toda la potencialidad que debiésemos usarla (sic) (...)”. (Entrevistado 1).

En algunos casos el Estado pasó a ser el principal benefactor de alicaídas comunidades andinas enclavadas en zonas rurales. Las áreas andinas y precordilleranas empiezan a ser concebidas como un espacio funcional, a donde entran a competir otros factores como la lógica de los partidos políticos, haciéndose dependientes, en su mayor parte, de la ayuda recibida desde la administración gubernamental, (municipal o de agencias públicas) (GUERRERO COSSIO, V. 2006: 61-62). De todos modos el mundo urbano prevalecía sobre las articulaciones familiares y organizativas rurales, induciendo la conformación de una gran red clientelar de agrupaciones indígenas dependiente de recursos económicos y profesionales del Estado. En esta época se produce una fragmentación masiva del movimiento aymara, que se sostenía en un discurso a favor de reivindicaciones de derechos políticos y territoriales (GUNDERMANN, H. 2000:85; GUERRERO COSSIO, V. Op. cit.: 66); podemos distinguir diferentes tipos de organizaciones andinas: las culturales y sociales, las reivindicativas y las productivas y gremiales (GUERRERO COSSIO, V. Op. cit.: 59).

Las alianzas y acciones a favor de la potenciación regional de las organizaciones indígenas se debilitan, articulándose tan solo frente a reivindicaciones concretas, exigidas por comunidades pequeñas, frente a problemáticas muy específicas (GUERRERO COSSIO, V. 1996: 57-60). Los líderes aymaras funcionarios de gobierno se hallaron en la disyuntiva de tener que responder entre las exigencias de los partidos políticos oficialistas concertacionistas o los requerimientos de sus organizaciones de origen, cuestión que resultó muy criticada tanto por los dirigentes que permanecían allí como por los integrantes. Esto transformó la percepción de CONADI, que dejó de verse como un “espacio de acogida” para demandas indígenas a través del cual poder relacionarse con el Estado. Las agrupaciones aymaras de base

---

<sup>344</sup> El presidente Eduardo Frei Ruiz- Tagle (gobernante de Chile entre 1994 y 2000).

dejaron de considerarla como un referente, para ser asociada con el aparato burocrático del Estado (GUNDERMANN, H. 2000:86).

Con todo, sí hubo novedades en la proyección de lo andino en la región, aunque ahora desde una condición principalmente coyuntural. En 1996, por vez primera, se extendió una amplia participación de candidatos auto identificados como aymaras en una elección municipal. A pesar de que los resultados que obtuvieron no fueron del todo satisfactorios<sup>345</sup>, consiguieron un representante por la Comuna de Colchane. Esto reflejó el interés por fortalecer una perspectiva 'indígena' en el territorio comunal rural aunque – como ya hemos afirmado – no necesariamente desde el prisma orgánico de las organizaciones andinas tradicionales (GUNDERMANN, H. Ibíd.:87).

Como una forma de acabar con los problemas de comunicación entre el Estado y las agrupaciones aymaras se instauran varias medidas que buscan reestablecer “puentes comunicativos”: nacen un Plan de Desarrollo Andino, el Consejo Nacional Aymara y se instituye la elección democrática de Consejeros Nacionales ante CONADI (Ibíd.).

El Plan de Desarrollo Andino sustentó la realización del Primer Congreso Nacional Aymara en Octubre de 1996, reuniendo a dirigentes urbanos y rurales, permitiendo la creación de un acuerdo - compromiso entre la Subdirección Regional Norte de CONADI y las organizaciones de base - , destinado a ordenar la acción del organismo estatal. Nace una “demanda étnica sistematizada” que fija lineamientos respecto de las acciones que el Estado no debía pasar por alto, junto con exigencias de coordinación de las organizaciones locales a las entidades de gobierno (Ibíd.:88).

Frente a la expresa necesidad del contar con un organismo independiente de la institucionalidad estatal que pudiese direccionar la acción de base y demandas indígenas, nace el CNA, formalizado como entidad de representación en mayo de 1997. Estimuló “Acciones dirigidas a separar los ámbitos de competencia y acción de la CONADI y las organizaciones” dirigiendo actividades de base y demandas de las mismas comunidades aymaras que no trabajaban directamente con la corporación estatal. El mismo año 1997 adquirió el carácter de organismo de representación nacional (GUNDERMANN, H. 2000, 87 - 88).

---

<sup>345</sup> Perdiendo en la mayor parte de los casos frente a candidatos de la derecha política.

Los objetivos del CNA fueron “1) Representar al Pueblo Aymara organizado a escala nacional constituyéndose como su vocero, ante el Estado y sus instituciones, ante la sociedad civil chilena y en el ámbito internacional; 2) promover las medidas tendientes a canalizar las demandas económicas, políticas y culturales del Pueblo Aymara, a fin de impulsar su desarrollo integral de acuerdo a su tradición cultural y realidad actual”. (Ibíd.: 88).

“(…) fue esa la época en donde se crea aquí... el noventa y tantos, sí,... se crea el Consejo Nacional Aymará, hay apoyo del gobierno, y hay gran participación que uno lo puede ver en los congresos, o sea, eran cientos de personas que participaban” (Entrevistada 13).

El Consejo estuvo conformado en un primer momento por 8 consejeros (4 de la zona de Arica y Parinacota y 4 de la provincia de Iquique) elegidos por organizaciones locales, sectoriales o étnicas en los Congresos Nacionales Aymaras. Con posterioridad modificó la procedencia de uno de los representantes de Iquique, dando sitio a un dirigente aymara de la zona sur del país (para los indígenas emigrados a las Regiones de Antofagasta o Metropolitana) (Ibíd.:89).

Los siguientes años (1998-2000) marcaron el resurgir de un movimiento indígena aymara más independiente principalmente en el seno del mundo universitario nortino, en parte gracias a la existencia del CNA. El Consejo instaura una forma de representación indígena más democrática, apartada de la influencia de una elite dirigencial, permitiendo renovación de dirigentes que atesoran reivindicaciones en la línea de demandas político-reivindicativas o a favor de derechos políticos (Ibíd.:90). Ese proceso, sin embargo, no dura mucho tiempo, de acuerdo con lo que indicó la siguiente persona entrevistada, que recordaba la constitución del CNA como sigue:

(...) “después se va revitalizando y se logra conformar a nivel de organizaciones aymaras, en un Consejo Nacional Aymara que es una entidad única, que recibió inicialmente bastante apoyo del Estado en términos de recursos económicos para su funcionamiento, en términos de apoyo directo para sus actividades. Y esto también pasó por un periodo que... ¿Cómo podríamos decirlo? (...) cambios de dirigentes, etcétera, temas políticos también; por la importancia que tenía el Consejo se politizó demasiado, es decir, los sectores (...) de derecha querían tomar eso porque es una plataforma de crítica del gobierno, y por otro lado sectores concertacionistas, al interior también de las organizaciones, trataban de que eso no sucediera. Entonces, esta politización, que uno la puede ver a nivel país, se trasladó también a las organizaciones indígenas. Creo que esto se debe principalmente a que las personas que estaban liderando necesariamente tenían mayor conocimiento de la realidad socio-política del



país, que no necesariamente la tiene cualquier persona en las organizaciones de base. Posiblemente por eso. Mientras más te vas adentrando en la participación, tomas conocimiento de toda la temática político-social en donde están los partidos políticos y muchos dirigentes también pertenecen a partidos políticos. Bueno eso produjo problemas, de diferente índole...” (...) (Entrevistada 13).

Desde el año 1999 aproximadamente, coincidentemente con la elección del nuevo presidente<sup>346</sup>, se produce la politización partidaria del CNA, según lo expone el siguiente testimonio de quien, por aquel entonces, era consejero de esa organización:

“(...) terminó mi período ahí y se politizó... el Consejo Nacional Aymara con las elecciones presidenciales [de 1999]... porque ahí todos pensaban que hay que estar para acá, con Lagos, o pa’ acá, con Lavín<sup>347</sup>. O sea en el fondo, para ganar después algún cargo. Y yo me mantenía como ‘invitado de piedra’ al medio. Haciendo la labor de Mallku no más (...)” (Entrevistado 10).

Desde el punto de vista social, en los últimos años de la década las organizaciones indígenas urbanas se transformaron en espacios para el encuentro e integración de la población urbana emigrada: tanto los centros de hijos de pueblos, las juntas de vecinos y los clubes deportivos congregan a aymaras oriundos de localidades precordilleranas o andinas en actividades comunitarias, fiestas religiosas conmemorativas (que aunque eran organizadas en la ciudad, se celebraban en “los pueblos” del interior), o eventos deportivos (campeonatos de fútbol). La siguiente persona recuerda la instalación de la Liga de Fútbol en Arica y Alto Hospicio<sup>348</sup>, con recursos de CONADI y del Ministerio de Bienes Nacionales:

“(...) después viene este otro surgimiento en los años 90’, de la Liga... en Arica se armó potente, la Liga... (...) en los 90’ en Arica, y acá se dijo, si acá igual podemos hacerlo, y *como que se retoma de nuevo como cíclico, como el mismo tema a través del deporte, la defensa de cada pueblo*. La CONADI invierte plata, la CONADI con Bienes Nacionales, les regulariza unos terrenos allá en Alto Hospicio, con el municipio de Iquique le arreglan las canchas, le hacen como canchas bonitas ahí de tierrita (...) en Alto Hospicio (...) también surgen dirigentes... todos, casi todos son comerciantes... los que juegan, entonces el día domingo, después de las cuatro o cinco de la tarde jugaban en esas canchas. Pero tuvo apoyo de CONADI, ahí se juntan a jugar sus partidos de fútbol (...) igual, la misma

---

<sup>346</sup> Ricardo Lagos Escobar (2000 – 2006).

<sup>347</sup> Lavín: Joaquín Lavín: candidato presidencial de la coalición derechista “Alianza por Chile” en la elección presidencial de 1999.

<sup>348</sup> Ciudad cercana a Iquique, que cuenta con una población actual de unos 70 mil habitantes. Durante décadas ha ido expandiéndose por métodos de autoconstrucción. En los últimos 10 años, ha experimentado un crecimiento significativo.

tónica defensa de su [pueblo]. [En categorías] masculino y femenino” (Entrevistada 8).

“(...) [Fueron] Uno de los primeros equipos en mostrar la wiphala, porque creo que los otros equipos no (...) ahora todos usan la wiphala po’... nosotros llevamos la wiphala a la cancha (...) (Expositor en reunión 9: Presidente de la agrupación Pacha Aru en reunión conmemorativa de la agrupación, ciudad de Arica).

Al fines de la década del '90 (1999) se produce el quiebre de la Federación de organizaciones aymaras. Las agrupaciones tenían intereses no necesariamente en la línea de un correlato étnico. El ámbito de interés de las organizaciones productivas aymaras no se asociaba necesariamente con el discurso etnopolítico, del que participaban en ese momento sólo una minoría. La intelectualidad aymara, por su parte, fue absorbida por los partidos políticos tradicionales (ALBO, X. 2000:83).

## CAPÍTULO QUINTO: MOVIMIENTOS, ORGANIZACIONES Y LIDERAZGOS AYMARAS EN LA ACTUALIDAD

### Objetivo del capítulo:

En esta sección de la investigación realizamos una aproximación acerca del estado y proyección de los movimientos, organizaciones y líderes de ascendencia indígena aymara en Tarapacá y Arica – Parinacota, apreciando cuál ha sido la construcción social, por una parte, de la noción de “pueblo aymara” y, por otra, del “sujeto político indígena”, desde inicios del siglo XXI hasta nuestros días.

### V.1. CONTEXTUALIZACIÓN

El inicio del nuevo siglo marca un período donde empieza a articularse una dirigencia aymara nueva, más joven e independiente. Principalmente en el seno del mundo universitario nortino, toma las riendas de la crítica. Cuestiona, demanda cambios en la relación con el resto de la sociedad regional, y se diversifica paulatinamente. El relato que viene corresponde a una dirigente de aquel momento, en los albores de su labor como representante en una organización, y su decepción con los representantes políticos:

“(…) Cuando Lagos<sup>349</sup> iba a salir, inclusive participamos dentro de esa candidatura. O sea yo, día y noche con grupos de jóvenes, nos jugamos; yo creo que ahí, esa fue como... yo creo que hasta ahí llegamos. Está como ‘el gran desengaño’ que nos pegamos, porque pensamos... un gobierno... después de la dictadura vienen dos gobiernos de Concertación; pero bueno, no habían hecho nada por el tema indígena... nosotros dijimos ‘-¡ya! Viene un gobierno socialista, diferente y que ‘la alegría ya viene’<sup>350</sup>... ahora sí viene la alegría-’ dijimos. Pero tampoco, fue al contrario... Lagos fue el que más implementó las políticas económicas neoliberales acá en Chile; entonces yo dije “ya basta”. Es imposible que existan sectores políticos que vayan a hacer grandes cambios en esto; uno tiene que seguir peleando, pero al fin y al cabo, son ellos quienes muchas veces deciden el futuro de las políticas del país en cuanto al tema indígena (...).” (Entrevistada 14).

<sup>349</sup> El Presidente de la República, Ricardo Lagos.

<sup>350</sup> ‘La alegría ya viene’: eslogan de campaña de los partidos políticos de la Concertación de Partidos por la Democracia, para el plebiscito de octubre de 1988, año en que se votó la continuidad de Pinochet en la Presidencia de la República. En esa ocasión el dictador perdió el referéndum.

Por esas fechas surgen las bases de lo que sería un pequeño movimiento de características étnicas, cuyo centro de mayor intensidad estuvo en el mundo urbano, en la ciudad de Arica:

“Pero a partir del año 2000 que se generó el movimiento universitario fuerte, que es la AESPO<sup>351</sup> (...) en la Universidad de Tarapacá. Que a partir del 2000 se presenta ante la comunidad en general y empieza con un discurso crítico al sistema y a las formas de actuar de algunos servicios públicos del punto de vista del menoscabo de nuestra integridad y del menoscabo de nuestros derechos. Estamos hablando de los derechos de acceso a la educación superior (...)”.

“(...) el movimiento iba en alza, porque se habían juntado tres elementos: intelectualidad, comunidad, organización. Ahí se mantuvo un concepto, con respecto de los derechos” (Entrevistado 5).

Se destaca la importancia que tenía concienciar a la población indígena, lo que incentivó el fortalecimiento de la base social indígena, substrato de un capital social<sup>352</sup>, orientado hacia tareas productivas y económicas de mayor rentabilidad y sustentabilidad. Las organizaciones en esa situación, se hallan empeñadas en la difusión de su patrimonio histórico - cultural y de la temática indígena a otras personas de ascendencia aymara, por medio de lo cual intentan potenciar “cambios de miradas”, pasando desde una individualista y local a otra más colectiva y general, que incorpora al indígena como “sujeto político”, con demandas y deberes.

Otro de los factores característicos de este periodo fue la proliferación de diferentes y heterogéneas formas de organización indígena, lo que guarda algún correlato territorial, de acuerdo con el lugar de residencia de los miembros de las organizaciones, su ubicación preferentemente rural o urbana, y los objetivos principales de las mismas. Así contamos con agrupaciones funcionales que operan solo en cuanto existe un proyecto financiado y concreto que afecta a un conjunto de personas de un pueblo determinado, u otras de gran dinamismo e independencia, reivindicativas de derechos, historias y tradiciones. Hay colectivos que actúan desde el mundo urbano al rural y otros con un perfil fundamentalmente rural. Como veremos,

---

<sup>351</sup> AESPO: Asociación de estudiantes de pueblos originarios.

<sup>352</sup> El capital social es entendido como un conjunto de redes y normas de reciprocidad que garantizan la interacción y cooperación social, permitiendo y facilitando mejoras sociales y la superación de las disyuntivas que traen aparejadas las actividades colectivas. Formas de organización social como la confianza, las reglas y redes pueden mejorar la coordinación de acciones en una sociedad; gran cantidad de capital social ayuda a que las instituciones de gobierno sean más eficientes para responder a demandas sociales (BRETON SOLO DE ZALDIVAR, V et al. 2001: 53 y 214, citando a PUTMAN, R. 1993).

varios factores estimulan la proliferación de agrupaciones aymaras durante aquellos años, su fortalecimiento en algunos casos, la división comunitaria, en otros.

En el año 2001 se funda el Programa Orígenes. Para poder participar de aquel, los indígenas debían oficializar su conformación como comunidades indígenas, única entidad legalmente reconocida a través de la cual podían recibir recursos económicos para implementar iniciativas productivas en el mundo rural. Esa iniciativa gubernamental, con sus aciertos y desaciertos (aspecto sobre el cual profundizaremos más adelante), incentivó la división de la población que habita en las localidades rurales, porque la actividad administrativa del gobierno otorgó más importancia a las organizaciones comunitarias creadas por la Ley Indígena que a las tradicionales preexistentes en la zona, que tenían un correlato territorial (BELLO, A. en AYLWIN, J y YAÑEZ, N. 2007:211).

El año siguiente el censo de población establece la existencia de 8 ‘etnias’ en el país. Esto produce un “renacer” de las identidades indígenas, brotando nuevas expectativas por parte de esa población, en la medida en que al reconocerse como indígenas podían obtener apoyos económicos de parte del Estado. (CASTRO, M. 2003: 525).

De acuerdo con Toledo Llancaqueo (En DÁVALOS, P. 2005:68), el 2003 marca un hito en la conformación del movimiento indígena en América Latina, y en Chile en particular, en la medida en que instituye el fin de un ciclo iniciado a principios de la década del '90 donde los indígenas se transformaron en actores políticos nacionales y transnacionales capaces de plantear, a nivel internacional, demandas que incorporaron en el debate público, exigiendo “reconocimiento como colectivos diferenciados – pueblos – sujetos de derechos”, y garantías legislativas para consolidar su existencia y libre determinación. En el caso de Chile, bajo el mandato en aquel entonces del Presidente Ricardo Lagos, se tradujo en la conformación de la Comisión de Verdad y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas:

“(…) con Ricardo Lagos, se hizo el nuevo trato para los pueblos indígenas y ahí empezamos una nueva relación producto de la insuficiencia del fondo de tierra. Ha sido insuficiente el tema ahora. Hay que reconocer que el tema indígena en Chile tiene un alto contenido mapuche y, nosotros estratégicamente, hemos sabido acoplarnos a este proceso, que hacemos un esfuerzo para ir disgregando este tema” (Entrevistado 1).

2003 y 2004 marcan un hito en la constitución de un movimiento ciudadano en el norte de Chile, en cuanto sostiene reivindicaciones por el respeto y protección de los recursos hídricos, o por el fortalecimiento de un colectivo estudiantil en alza. 2005, por el contrario, nos introduce en la proliferación de rencillas y diferencias en el movimiento indígena andino en Tarapacá. En Abril de 2005, dos dirigentes disputaban entre sí el liderazgo del Consejo Nacional Aymara, situación entrecruzada de problemáticas coyunturales, como el terremoto de Julio del mismo año<sup>353</sup>, sostén de la proliferación de otro tipo de agrupaciones, estas últimas abocadas a la reconstrucción de la zona andina afectada por el seísmo.

En 2006 comprobamos cómo, nuevamente, los dirigentes indígenas ingresan en una nueva etapa en la que se comprueba, por una parte, la formación de nuevos hitos de encuentro para el rescate y fomento de la identidad aymara, y por otra, de diferencias y disputas entre liderazgos de uno u otro bando en las organizaciones indígenas. Marzo de aquel año marca la realización del encuentro de mujeres indígenas en Santiago de Chile, el “Congreso Anamuri” (Asociación Nacional de Mujeres rurales e indígenas), que hizo una gran apuesta por el debate y la reflexión local, poniendo como eje de acción el tema de la soberanía alimentaria, el que moviliza hoy a sus organizaciones. Entre sus demandas estuvieron: 1) cambiar el sistema económico neoliberal, 2) derogación del sistema binominal de elecciones, 3) otras reivindicaciones más locales<sup>354</sup>.

El mes de mayo se produce una disputa entre dirigencias del Consejo Nacional Aymara, pues dirigentes históricos alegan que otros quieren quedarse permanentemente en el poder, y exigen respeto por algunas normas internacionales como el reconocimiento constitucional, la participación indígena autónoma y no manipulada por dirigentes de la CONADI y la ratificación de Convenio 169 de la OIT.

Durante ese mismo año, los movimientos indígenas fortalecen sus capacidades organizativas, impulsan acciones colectivas y de política pública en temas como la defensa de tierras y territorios, procesos judiciales o exigencias por mayor participación. Se trata de una eclosión social, caracterizada por el incentivo en la

---

<sup>353</sup> El terremoto de 13 de Junio de 2005 de intensidad 7,9 grados en la escala de Richter, tuvo su epicentro a 47 kilómetros al norte del poblado precordillerano de Pica, produciendo según cifras oficiales 11 muertos, 182 heridos y 72 viviendas destruidas. Servicio Sismológico de la Universidad de Chile.

<http://ssn.dgf.uchile.cl/cgi-bin/sensible.pl?oid=1625693&yr=2005&mo=06&da=13>

<sup>354</sup> Congreso Amamuri. <http://www.anamuri.cl/congreso/congreso.htm>

reconstrucción del indígena como sujeto político e histórico<sup>355</sup>. Dos situaciones determinan el andar del movimiento indígena en Tarapacá al finalizar 2006: el nombramiento de un nuevo subdirector regional norte de CONADI, quien plantea el “fortalecimiento de la sociedad indígena, lo que implica trabajar en conjunto con las organizaciones indígenas”<sup>356</sup> y la presentación de una querrela judicial por parte de distintas organizaciones aymaras en contra la empresa minera COSAYACH. Las organizaciones demandantes fueron el Comando de Reconstrucción de los pueblos de la precordillera, el Consejo Autónomo Aymara y los consejos de Defensa de las aguas de Chiapa y de la Pampa<sup>357</sup>.

2007 y 2008 son marcados por el problema de la minería al interior de las regiones, transformándose en un tema clave para la conformación de una organización fuerte en contra de la sobreexplotación minera. Nacen organismos que promueven la defensa de derechos, como el comando por la defensa de las aguas de la Comuna de Huara, u otros como las Comunidades Indígenas del interior de la región.

Nuevas reflexiones acerca de la situación de los pueblos indígenas en Tarapacá quedan patentes con la promoción de eventos como el Seminario “Derechos Indígenas Convenio 169 de la OIT: la visión del Qullasuyu”, en la Universidad Arturo Prat de Iquique, entre los días 19 y 20 de Junio. La demanda por territorios, la ratificación de convenios internacionales y la diferenciación en términos de legitimación política pasan a ser elementos substantivos del discurso de los dirigentes indígenas. Algunos demandan que “los propios pueblos indígenas deberían evaluar las políticas públicas y no las instituciones del Estado”. (Entrevistado 9). El interés del Estado por resolver la situación de postergación de los pueblos indígenas se constata en la aprobación de tres importantes iniciativas: la política “Re – conocer, nuevo pacto por la multiculturalidad”, impulsada por el gobierno de Michelle Bachelet, la aprobación de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Septiembre de 2007) y la ratificación del Convenio 169 de la OIT (Septiembre de 2008).

---

<sup>355</sup> IWGIA: Panorama de los derechos de los pueblos indígenas en Chile. (Informe Mundo Indígena 2007)

<http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=665>

<sup>356</sup> Fuente: [www.estrellaiquique.cl](http://www.estrellaiquique.cl)

<sup>357</sup> Fuente: Televisora “Iquique TV” información en portal de videos de la televisora en Internet.

<http://www.youtube.com/watch?v=kr5gdJZY04>

Fecha de publicación: 14 de diciembre de 2006.

Luego de este breve resumen acerca de la situación de los indígenas en Tarapacá a principios del siglo, nos adentraremos en un análisis acerca de las características que pueden potenciar o debilitar el surgimiento de movimientos, organizaciones y liderazgos aymaras en el territorio norte de Chile.

## **V.2. FACTORES QUE AFECTAN LA CONSTITUCIÓN Y CONSOLIDACIÓN DE MOVIMIENTOS, ORGANIZACIONES Y LIDERAZGOS AYMARAS CONTEMPORÁNEOS.**

Se puede constatar la existencia de diversos factores que inciden en la conformación y proyección de los movimientos, organizaciones y liderazgos indígenas aymaras.

Un primer aspecto que podemos notar es la persistencia de una memoria común por parte de muchos de los aymaras que se han desplazado al mundo urbano, los que gestan un proceso de autoidentificación con sus pueblos de origen: conjuntos de familias e individuos aymaras inmigrantes en las ciudades fortalecen su sentimiento de pertenencia a sus localidades de origen, en un proceso que pervive a lo largo del tiempo:

“(...) A Dios gracias, es un asunto que... que se nota, comparativa a otros tiempos, se nota favorable; aquí por ejemplo hay en varios liceos hay centros culturales aymaras donde se reúnen los estudiantes e invitan a otros niños no indígenas a participar, y esa influencia ha sido buena, digamos en el sentido de que tiene dividendos que resaltan. Hay una permanente comunicación con su comunidad de origen... con su localidad de origen hay una permanente comunicación. Eso nunca se va a olvidar, hay gente que estará 30 años, 50 años acá [en la ciudad] a lo mejor, los primeros migrantes. Pero no se olvidan nunca de su pueblo, van para allá y cuando hay que aportar algo para hacer cualquier arreglo allá, lo hacen (...).”

“(...) Por ejemplo, cuando hay que arreglar la iglesia, o hay que recuperar los canales o hay que arreglar el camino en fin... la gente... o alguna fiesta del pueblo. Si hay que hacer un aporte, lo hacen. (...)”

“(...) los pueblos siempre han sido autónomos, entonces es la gente del pueblo la que decide las cosas y la que hace las cosas, si llega un aporte por allá bienvenido sea; pero quien decide y hace las cosas son las personas del pueblo. (...)”

“(...) La gente que está allá son los que están en primera línea, y los que van desde acá, igual son un solo pueblo, y los que no van... entregan su aporte, finalmente es toda una comunidad real. Y así funcionan todos los pueblos, por eso podemos entender que no hay una desvinculación, no hay un olvido, no hay nadie que dice “ya... yo no voy nunca más” “Yo ya me olvidé” “Yo ya yo no tengo ná”. Aunque le quede una casita o un pedacito



de tierra, o incluso al que “haiga” (sic)<sup>358</sup> sido... de aquí eran mis papás, de aquí eran mis abuelos, pero este es mi pueblo. Entonces en ese sentido este grado de identidad es comparativamente, hace un tiempo es fuerte, es importante (...)” (Entrevistado 2).

Con el interés de realizar un análisis acerca de las características de los líderes indígenas, resulta fundamental distinguir y analizar qué factores políticos, sociales, económicos y administrativos influyen en su labor a la cabeza de movimientos y organizaciones<sup>359</sup>. Varios elementos caracterizan su actual condición en Chile, a saber:

***La transformación del tipo de relación social entre familias y miembros de una comunidad indígena de origen.*** Como producto de las migraciones de la zona de precordillera y cordillera a la ciudad, la mayor parte de los individuos y familias que vivían en sus localidades de origen han debido reformular el carácter e intensidad de sus vínculos sociales, considerando el nuevo contexto (primordialmente urbano), que contiene grandes cuotas de individualismo y de heterogeneidad social. Esto modifica (pero no acaba) con los lazos sociales, siendo un aliciente para el nacimiento de nuevos liderazgos<sup>360</sup>. Los siguientes testimonios retratan esta situación:

“La educación [chilena] a ti te enseña a ser individualista. Yo estaba trabajando para ayudar a mi mamá y apoyar a mis hermanos pero no miraba más allá ¿Me entendí? Y el trabajo comunitario claro yo lo veía en mi familia pero esto es mucho más allá, mucho más global, porque aquí [En su organización] cuando trabaja, o hace una defensa lo tiene que hacer en lo colectivo, o sea mi comunidad y la comunidad de al lado” (Entrevistada 15: Dirigente aymara de agrupación de defensa ambiental con sede en la ciudad de Arica).

“(...) nosotros no somos responsables de lo que nos pasó ante nuestros padres, porque hubo un proceso de chilenización donde se nos coartó totalmente de derechos, de expresión, de muchas cosas, y de hecho de la lengua originaria, el aymara. Entonces debido a eso hay muchos que todavía duermen, todavía no despiertan a lo que son. No le toman el valor

---

<sup>358</sup> ‘Haiga’: ‘Haya’.

<sup>359</sup> Resulta interesante resaltar los trabajos realizados sobre percepción, participación y estado de las organizaciones y movimientos sociales en Chile. El Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), entiende que la participación de individuos o grupos en organizaciones es un fenómeno relacionado a la percepción subjetiva que se tiene sobre el acceso efectivo a cuotas de poder. “La disposición a participar en la defensa de derechos está asociada a la percepción de que se dispone de un mayor poder personal”. (...)

“La democracia requiere de líderes que construyan o encarnen proyectos colectivos (...) la gran mayoría de las personas consideran que Chile necesita dirigentes que tengan una visión de hacia donde debe ir el país, y que sean capaces de conducirlo hacia allá” (IDH - PNUD, 2004: 26 y 28)

<sup>360</sup> Este fenómeno, llamado “(...) ‘translocalización’, no alcanza a constituirse en ruptura, desagregación o descomposición entre los segmentos de la población (de comunidades locales, de parentelas) ahora deslocalizados. El sistema social andino deja de tener una referencia puramente micro regional o local” (GUNDERMANN H. 2004, 297).

a lo que son, no lo conocen... pero en el fondo todos lo llevamos, y eso es lo que se puede seguir rescatando, de hecho estoy trabajando en eso”.

“(...) Las comunidades deberían formarse en base a territorio y no en base a la comunidad ancestral (...) el empoderamiento económico es un elemento clave para el desarrollo y sustentabilidad de las comunidades” (Entrevistado 16: Dirigente de comunidad aymara rural, residente en la ciudad de Arica. 29 años).

***La propiedad de las tierras en el mundo rural andino.*** Problemas en las familias aymaras en las comunidades sucesoriales (altiplanicie) y en las territoriales (precordillera) debido a que los propietarios de las tierras no tienen contacto con los comuneros que viven en la precordillera o altiplanicie. Existen “jerarquías de aymaras”: chilenos con o sin tierras, bolivianos con o sin tierras.

“Nosotros tenemos problemas porque han llegado muchos extranjeros, del sector de Bolivia, y hay como 2 o 3 generaciones acá. Entonces en vista de que ellos tienen un problema porque nosotros que somos de las comunidades somos dueños ancestrales, hijos, nietos de allá. Nosotros nuestros recursos naturales, los queremos, lo cuidamos y lo vamos a proteger, porque ahí están nuestros abuelos, están todos.

“Pero resulta que las personas que vienen de afuera, que son aymaras igual que nosotros, cuando llegan a Chile ya no tienen territorio. Entonces a ellos lo que le pase al Chungará<sup>361</sup>, lo que le pase a la provincia de Parinacota les importa un comino. (...) porque no tienen ningún apego allá (...)

“(...) ellos para poder conseguir algo tienen que apoyar a algún sector político. Y lo van a hacer. Y si tienen que firmar en contra de las comunidades indígenas lo hacen. Entonces ese es el problema, que para afuera se ve que el pueblo aymara está dividido acá en Chile y no. No es que esté dividido... porque las comunidades indígenas tenemos claro lo que queremos. Lo que se quiere mostrar para afuera es que somos todo un bloque. Lamentablemente nosotros, tal vez culturalmente tenemos o somos iguales porque somos aymaras. Pero en cuanto a nuestra tierra a nuestro territorio somos totalmente distintos. Porque tenemos territorios, tenemos descendencias (sic) ancestrales, y los otros no, están recién llegados. (...)” (Entrevistada 15).

***Factores de carácter económico,*** favorecen la construcción de discursos y demandas a favor del cuidado y preservación de los recursos naturales como el agua, o la exigencia de respeto del territorio indígena para la mejora en sus condiciones de vida.

“Queremos rescatar como pueblo aymara, o bien solamente como persona, entonces la idea de nosotros, la mayoría de lo posible, es tratar de rescatar

---

<sup>361</sup> Chungará, nombre de un lago ubicado a 4.200 metros sobre el nivel del mar, en la altiplanicie chilena.

como pueblo aymara... y como pueblo aymara significa cultura, lengua, tradiciones, costumbres. Uno puede tener la casa en la ciudad, pero practicar las tradiciones, las costumbres ... porque el pueblo aymara está asociado a las actividades tradicionales que tenemos nosotros, en el caso del altiplano la ganadería de camélidos, y en la precordillera, la agricultura... pero en ese sentido nosotros estamos orientados a trabajar allá pero si entendemos que en el mundo de hoy, el mundo capitalista, entonces los recursos y el dinero llegó para quedarse ... entonces el asunto es cómo rescatar dinero en el sistema occidental, ya sea acá en la ciudad, pero en beneficio de nuestras comunidades... en beneficio de repoblar nuestras comunidades y para ir recuperando espacios (...) nosotros estamos trabajando en esa visión para lograr un polo de desarrollo en el altiplano, si hay un polo de desarrollo sustentable muchos volverían" (...) "Nosotros queremos ir desarrollando nuestro negocio acá [en la ciudad] porque igual la comunidad va creciendo y la propiedad y la actividad tradicional no da para todos. Igual la idea es ir diversificándose". (Entrevista 16).

En algunos casos se habla de territorio entre los diferentes integrantes del pueblo aymara, recurriendo a la construcción de utopía andina, que propone la reconstrucción del territorio, esto de la mano del rescate y fomento de su identidad.

***La localización territorial de la organización: si los líderes pertenecen a una organización urbana o rural.*** Esto influye mucho en el tipo de demandas que son solicitadas, pudiendo ir desde la obtención de mejoras en la recepción de recursos para una organización (lo que se aprecia en mayor medida en agrupaciones del área rural, absortas en una relación cliente – estado benefactor o subsidiario), a reconocimientos de derechos políticos, cívicos y hacia un cambio efectivo en la relación de asimetría estructural social (discurso que se da en mayor medida en organizaciones urbanas, especialmente las que tienen líderes con educación universitaria o técnico - profesional). Un ejemplo del primer caso lo otorga un dirigente del mundo rural:

"Yo creo que la distribución de los proyectos que se hacen es para muy pocas personas y somos tantos. (...) Son elegidos siempre las mismas personas, y los demás quieren que todo se lo den. Hay que buscar una nueva formula, un nuevo medio de cómo poder dentrar<sup>362</sup> (sic), y que a todos les toque un poquito". (Expositor en reunión 3).

Por otra parte, un modelo del segundo surge de las reflexiones de un ex dirigente universitario de la ciudad de Arica:

"(...) se generó el movimiento universitario fuerte (...) en la Universidad de

---

<sup>362</sup> 'Dentrar': 'Entrar'.

Tarapacá (...) y empieza con un discurso crítico al sistema y a las formas de actuar de algunos servicios públicos del punto de vista del menoscabo de nuestra integridad y del menoscabo de nuestros derechos. Estamos hablando de los derechos de acceso a la educación superior” (...)

“Entonces fue la primera vez que se generó un movimiento estudiantil fuerte con un discurso de defensa de los derechos y que esa vez actuó porque estaban los líderes que deberían estar. Y la gente que también apoyó, por supuesto. Entonces a raíz de eso se generó las vinculaciones con las comunidades” (...) (Entrevistado 5).

***Si los líderes participan como dirigentes formales en una organización, o si son líderes “ocasionales”, no instituidos u oficiales.*** Los líderes que son dirigentes, vale decir, aquellos que pertenecen y representan a una organización formal constituida, han gestado diverso tipo de demandas a mediano o largo plazo. Eventualmente pueden estar sujetas a la influencia del discurso indianista de otros líderes del país o extranjeros<sup>363</sup>. Los líderes ocasionales aparecen como consecuencia de exigencias específicas más concretas, de una o más localidades o territorios de las Regiones, no necesariamente fruto de una reflexión que tenga que ver con el reconocimiento político de una identidad étnica. Sin excluir esa posibilidad, los líderes serían ante todo “circunstanciales”, y buscarían beneficios materiales y económicos aportados por las diferentes entidades del Estado, para terminar con sus problemáticas locales, no necesariamente las mismas de otras comunidades<sup>364</sup>. Sobre esa situación, se obtuvieron los siguientes testimonios:

“Yo fui consejera aymara y mi idea fue ir semana por medio [a su comunidad al interior de la región] y hacer una actividad. Faenas comunitarias. Y lo bueno es que unos trabajaban y un grupito cocinaba. Entonces almorzábamos todos juntos, se compartía, era un día diferente. Se trabajaba... decíamos ¡Ya vamos a limpiar la plaza! ¡Vamos a limpiar la iglesia! ¡Vamos a limpiar la entrada! Y se hacen cosas así. Ahora queda muy poquita gente. Ahora ya no siendo consejera, tengo tantas ideas, pero no sé como concretarlas”. (...) (Entrevistada 17: Ex dirigente (Consejera Nacional Aymara), residente en la ciudad de Iquique de 45 años).

***La acción de los municipios andinos en las localidades rurales.*** Esto es un factor muy influyente en el caso particular de las localidades rurales del interior de las regiones de Arica – Parinacota y Tarapacá (ubicadas en áreas de la pampa,

---

<sup>363</sup> Esto corresponde al caso de dirigentes de organizaciones como el Consejo Nacional Aymara (CNA) y el Consejo Autónomo Aymara (CAA), a los cuales nos referiremos más adelante.

<sup>364</sup> Un ejemplo de la situación descrita la pude apreciar en la conformación de varios “Comités por la Reconstrucción” nacidos a consecuencia del terremoto que afectó a la Región de Tarapacá, como ya hemos señalado, el 13 de Junio de 2005.

precordillera o altiplano<sup>365</sup>). Considerando que esas entidades resultan ser las principales receptoras y articuladoras de recursos del gobierno para los habitantes de las comunidades indígenas de la zona, se transforman desde un primer momento en un espacio de participación substancial y expresión de la ciudadanía política a nivel de base, un eje que guía la acción de la política pública del Estado. Sobre este factor, los siguientes relatos de personas del pueblo de Camiña:

“Hace algunos días una persona me comentó por qué a ninguno de los artesanos se le ha ocurrido hacerle algo al alcalde. ¡Andaba pelao<sup>366</sup>! ¿Por qué uno de los artesanos no le da su regalito? Cuando fue a Iquique ¡Andaba pelao!, cuando fue a ‘Hospicio’<sup>367</sup> ¡Andaba pelao! Quedamos mal, yo creo que no es la intención, pero prácticamente quedamos mal como comunidad”.

“(…) Trabajo en conjunto, es otra falla. Cuando hay que hacer un trabajo, van algunos, faltan más de la mitad. Cuales son las ‘chivas’<sup>368</sup>: no tengo tiempo, toi trasladando carga, y a veces ni trasladan carga. Entonces ese es el punto principal que debemos trabajar, y cuando se trabaja, a veces cuando se acuerdan las reuniones. Por ser... otro ejemplo... trabajo en conjunto... en la mesa comunal... de turismo... nos hemos puesto de acuerdo en hacer la kalapurka<sup>369</sup> ¡Un ejemplo práctico! Y todos están de acuerdo en trabajar... ta’ bien... tamos de acuerdo... contentos todos. Pero cuando se fue a hacer la kalapurka, algunos fueron no más. La mitad ¿Y el resto? ¿Entonces que falta? A veces se comunica a la comunidad, se hace... pero ahí está la falla... (Expositor en reunión 2).

“(…) La municipalidad en estos momentos nos está apoyando, y esperamos que nos siga apoyando con las movilizaciones que estamos haciendo, en este caso de la mesa comunal de turismo, con la gente de abajo y de arriba. Está bien, nos está cooperando, y esperamos que nos siga cooperando. De ahí viene el apoyo del Servicio País<sup>370</sup>, y de otras reparticiones públicas para que nos acompañe a la reunión, y así pueda incentivar a los socios para realmente apoyar de aquí la cosa (...) (Expositor en reunión 10: Dirigente de la mesa comunal de turismo de Camiña. Pueblo de Camiña)

Si bien este es uno de los factores que afectan la gestión de los líderes indígenas de las Regiones de Arica – Parinacota y Tarapacá, no sería el único. Aspectos que guardan relación con los vínculos sociales, iniciativas que lideran o el contexto social en donde opera su poder, catalizan y determinan las características de su influencia. Los líderes tienen origen también en la adscripción que un dirigente tenga al interior de una

---

<sup>365</sup> En la pampa están los municipios de Huara y Pozo Almonte; en la precordillera, el de Camiña, en altiplano, Colchane, Putre y General Lagos.

<sup>366</sup> “Pelao” se refiere a que el alcalde no llevaba ninguna prenda artesanal típica de los tejedores locales.

<sup>367</sup> Se refiere a la ciudad de Alto Hospicio, vecina a la ciudad de Iquique.

<sup>368</sup> “Chivas”: excusas.

<sup>369</sup> Kalapurka, ver cita 236, página 181

<sup>370</sup> Servicio País: Programa de intervención de la ONG Fundación para la Superación de la Pobreza.

comunidad, en un territorio determinado (IEI, 2003:40), a factores religiosos, económicos o migratorios (GUNDERMANN, H. 2003:72)

### **V.3. TIPOS DE LIDERAZGOS AYMARAS.**

Al empezar esta sección es fundamental presentar nuestra perspectiva sobre el liderazgo. Comprendemos que el liderazgo es:

“El proceso de persuasión o el ejemplo por el que un individuo o equipo de liderazgo induce al grupo a perseguir objetivos sostenidos por el líder o compartidos por sus seguidores. En cualquier grupo establecido, los individuos cubren distintos roles y uno de esos roles es el de líder”.

“Los líderes no pueden ser analizados fuera del contexto histórico del que surgieron, el medio circulante en el que funcionan (por ejemplo, determinada ciudad o estado). Son parte integral del sistema, sujetos a las fuerzas que lo afectan. Desempeñan (o hacen desempeñar) ciertas tareas o funciones que son esenciales para que el grupo logre sus objetivos” (GARDNER, John W 1991:15).

Establecemos la distinción entre líder y dirigente. De acuerdo con Gardner, existen líderes, líderes – gerentes y gerentes. En esta investigación emplearemos el concepto de “gerencia” como sinónimo de “dirigencia”:

“Los líderes y los líderes – gerentes se distinguen de la generalidad de los gerentes, en seis aspectos por lo menos: 1.- Piensan en algo a largo plazo, más allá de la crisis del día” (...) “2.- Al pensar sobre la unidad que encabezan, comprenden su relación con realidades más grandes, las organizaciones mayores de las que son una parte, las condiciones externas a la organización y las tendencias globales. 3.- Llegan hasta los electores e influyen sobre ellos más allá de sus jurisdicciones, más allá de las fronteras” (...) “4.- Ponen un fuerte énfasis en los imponderables de la visión de los valores y de la motivación y comprenden intuitivamente los elementos no racionales e inconstantes de la interacción líder – elector. 5.- Tienen habilidad política para lidiar con los requerimientos conflictivos de múltiples grupos electorales. 6.- Piensan en términos de renovación”. (GARDNER, John W. 1991:18 - 19).

El autor puntualiza la mayor diferencia entre líder y dirigente al indicar que:

“El gerente está más estrechamente ligado a una organización que el líder. En realidad, el líder puede carecer en absoluto de organización” (GARDNER, John W. Op. Cit.).

El siguiente testimonio deja en evidencia que la diferencia entre líder y dirigente es algo apreciable in situ en el mundo andino rural de Tarapacá, cuando los organismos de gobierno encargados de aplicar políticas indigenistas en la zona, realizan reuniones con la población aymara en las localidades de la precordillera y/o altiplanicie:

“(…) yo veo que en Colchane<sup>371</sup> las comunidades le dan la presidencia de la comunidad indígena a un dirigente, a una persona que sea más funcional pa’ que tramite temas de la comunidad en distintas instancias (…)  
“(…) En precordillera hay un poco más compartido creo yo, en Colchane es bastante fuerte esa figura, en donde el dirigente es más funcional; yo no lo veo como un dirigente tradicional, porque cuando convocan a reunión no tienen alta convocatoria, y creo yo que cuando hay alguna... alguna persona, algún líder tradicional que convoca pa’ un tema cultural especial, interno de la comunidad, es más alto el porcentaje que va; más que cuando son la reuniones para tratar un tema de la institucionalidad pública. Entonces, yo en Colchane lo veo marcadamente (...). Entonces yo veo dos tipos de... de dirigente dentro... un dirigente que es menor cantidad, son esos ¿cómo te digo?, son dirigentes que tienen liderazgo y que son... tienen rasgos de autoridad tradicional, porque convocan a la gente, llegan a acuerdos, interlocutan con la institucionalidad o con el agente externo que vaya a tratar un tema con ellos. Pero hay otros, hay otros que son... hay otros como te digo y que son en alta mayoría, que las comunidades los determinan pero uno ve que es una dirigencia funcional... (…)  
(Entrevistado 7).

De acuerdo con este testimonio podemos plantear una distinción entre líderes que han adquirido esa condición debido a una tradición o estatus familiar y otros dirigentes, en su mayor parte, funcionales. Asimismo, factores como la situación geográfica o territorial, la condición de las familias, el nivel educativo o los requerimientos económicos influyen en la aparición de un líder.

Los líderes tradicionales generalmente dirigen y coordinan manifestaciones de índole sociocultural como ceremonias religiosas, eventos comunitarios, deportivos, acciones que hasta hace algún tiempo tenían como espacio de expresión fundamentalmente el mundo rural, aunque hoy también han ocupado un sitio en el urbano. Los dirigentes funcionales en su gran mayoría gestionan empresas de carácter económico – productivo, encabezan proyectos agrícolas o ganaderos, mas no tienen la misma ascendencia o autoridad que los líderes tradicionales, muchos de gran influencia socio simbólica en su comunidad<sup>372</sup>.

---

<sup>371</sup> Colchane es una zona de la altiplanicie de Tarapacá que colinda con la frontera boliviana.

<sup>372</sup> Un ejemplo de autoridad tradicional sobre el cual no profundizamos en esta investigación por no ser nuestro tema central, pero sin lugar a dudas de gran interés lo constituye la brujería y creencias mágicas.

Durante una estancia de campo en Tarapacá una entrevistada, aymara funcionaria de gobierno, relató cómo la vivió en carne propia. En una ocasión, señaló, una señora viejita aymara fue a “verla”. Su visita consistió en estar en un pasillo contiguo a la oficina donde trabaja, sentada en una silla, simulando esperar a alguien. Según la funcionaria esa señora estaba “captando y mandando energía” y haciéndole algún mal. Notamos cómo en el mundo urbano se replican prácticas tradicionales, que hasta hace algunos años eran propias y características del espacio rural.

Creemos que tanto los líderes tradicionales como los dirigentes funcionales representan formas y estilos de autoridad. Los primeros poseen más ascendiente sobre la comunidad en temas que trascienden actividades concretas como la elaboración y ejecución de proyectos de política indigenista, esto último tema propio de los dirigentes funcionales.

Describiremos tipos de líder aymara bajo 3 principios: si son tradicionales o funcionales, de acuerdo con el número de personas que lideran o dirigen y tomando en cuenta el espacio territorial donde preferentemente ejercen su labor, urbano o rural.

Nuestra reflexión incorpora problemáticas de derechos que declaran un tipo de líder que nos interesa especialmente: el político. Esto porque algunos han conseguido acceso a espacios de poder real, asumiendo el rol de representantes.

Finalmente, profundizamos sobre el futuro de los líderes aymaras, considerando los problemas que los aquejan, su relación con el resto de la sociedad chilena y los factores que permiten o limitan su acción.

Distinguimos los siguientes tipos de líder<sup>373</sup>:

### **V.3.1. Líder de una localidad, caserío o pueblo rural:**

La mayor parte tiene mediana o avanzada edad, como promedio 50 años o más. Los hay tradicionales, que desempeñan labores de cuidado y protección de la comunidad local. Destacan yatiris<sup>374</sup>, parteros y médicos tradicionales andinos, Mallkus o Amautas<sup>375</sup>

“(...) en estos momentos tiene cuatro médicos tradicionales, pero hay más médicos tradicionales en la zona. Lo que pasa es que los médicos

---

<sup>373</sup> Esta caracterización no pretende ser, como ya hemos señalado, absoluta, puesto que los líderes pueden ejercer uno o varios "tipos" de liderazgos, de acuerdo con sus necesidades y los contextos donde interactúan.

<sup>374</sup> “Sabios” de acuerdo con lo señalado por Fernández Juárez (2004: 20). Debe sus conocimientos a la capacidad para pensar con claridad y de forma ordenada y disciplinada. Esto, indica Fernández, facilitaría el uso de sus herramientas, las propias del yatiri, destacándose entre esas la lectura de hojas de coca, las mesas rituales o el empleo de terapias para distintos tipos de enfermedades.

<sup>375</sup> Especialistas en ritualidad indígena “desempeñan en la actualidad funciones básicas en el sostén de la vida comunitaria, atendiendo las necesidades de los individuos y sus poblaciones en el marco excepcional del altiplano andino; continúan dando sentido a la enfermedad y la salud, a la fortuna y a la desgracia y a todos los hechos que complican y dificultan la existencia de la vida en comunidad” (Op. Cit.:19).



tradicionales no son invitados como personas a participar de la organización, no son los equipos de salud los que definen “vamos a trabajar con este yatiri con este kolliri y con este suiri. En el fondo si la comunidad reconoce y legitima a la partera “equis”, entonces esa partera “equis”, a nombre de su comunidad participa en la organización, por eso da un poco lo mismo si son 35 o si son 200, desde ese esquema organizativo y, porque sería bastante imposible en un esquema asambleístico tomar decisiones. (...)” (Entrevistada 3).

Otros aparecen como líderes de carácter funcional, que plantean necesidades focalizadas en problemáticas concretas y específicas. Exponen discursos centrados en reivindicaciones prácticas y demandan de las instituciones gubernamentales recursos y programas de asistencia. En su mayor parte tienen un nivel educativo precario, por lo que, en muchas oportunidades, se hacen dependientes de aquellos programas de las instituciones públicas o privadas que pretenden “mejorar” la vida de los pueblos. Esos líderes - dirigentes funcionales se han convertido en dirigentes de proyectos: ejecutando iniciativas de programas estatales, terminan siendo requeridos más por los organismos externos que por sus propias comunidades, dejando de tener representatividad local. No estarían necesariamente interesados en constituir redes de trabajo con otros líderes y organizaciones, sino en obtener ingresos, estabilidad económica, beneficios particulares o individuales.

“Yo creo que la distribución de los proyectos que se hacen es para muy pocas personas y somos tantos. (...) Son elegidos siempre las mismas personas, y los demás quieren que todo se lo den. Hay que buscar una nueva fórmula, un nuevo medio de cómo poder entrar (sic), y que a todos les toque un poquito”. (Expositor en reunión 3).

“se ha producido lo que la estrategia de desarrollo plantea en este país que es muy asistencialista, en muchas organizaciones no ha ido profundizando procesos de retroalimentación permanente con los sistemas de gobierno, todavía se da mucho el clientelismo, el liderazgo que ha venido construyéndose ha sido básicamente pa'l proyecto. No ha sido el liderazgo para ir construyendo otro proceso más de ir haciendo un control social de los avances” (Entrevistado 1).

Un líder funcional (o dirigente de proyecto) no tendría muchas proyecciones como líder, en primer lugar porque no disfrutaría una ascendencia tan grande como la que se asocia con cargos simbólicamente más significativos como puede ser un Mallku. Los dirigentes funcionales constituyen formas de autoridad ajenas a las comunidades ancestrales y en cuanto a su origen, operan relativamente bien, aunque no guardan un vínculo directamente asociado al entramado simbólico social del colectivo étnico – cultural aymara. Son el resultado de la creación de la Ley Indígena y de la imposición de formas de organización ajenas en el territorio andino. Constatamos

que la autoridad del líder desempeña una labor diferente, bien sea en la esfera productiva económica secular o bien en la sociocultural, simbólica tradicional de la sociedad aymara contemporánea (Figura N° 5).

Podemos señalar que en muchas localidades rurales existen y conviven estos dos tipos de líderes.

“(...) se nota en reuniones cuando tú te encuentras de repente en donde la persona que está interlocutando no es el presidente contigo; en una reunión en que va el Programa<sup>376</sup> y está con la comunidad, donde yo veo que son otras personas las que hablan, se comunican conmigo, interlocutan conmigo, le hablan incluso en su lengua en aymara a su grupo... eso significa “al tiro”<sup>377</sup> que te está aislando a la otra persona, por ejemplo a nosotros, para llegar a una discusión en donde yo no he visto una mayor... pronunciamiento del que es el dirigente, el presidente. Me he encontrado con esa figura, en donde es otra persona la que toma la palabra, le habla así a la asamblea, discute con uno, llega a un acuerdo, tiene un poder de... un poco de convocatoria, de que lo escuchan, de oratoria, etcétera. En algunos casos, me he encontrado con esa situación (...)”.

“(...) se puede dar el caso de dos líderes dentro de una comunidad, y que yo lo he visto; nos encontramos con el líder presidente de la comunidad indígena, que en algunos casos, en los menos coincide... coincide en que es el líder funcional a las figuras jurídicas, pero también es un líder tradicional; y por lo tanto tiene poder de convocatoria, tiene capacidad de resolver conflictos, tiene capacidad de discutir con su comunidad y de hacer tomar acuerdos, llegar a acuerdos, que son los menos. Creo que una mayoría está en una... se da la condición de que es un... el presidente de la comunidad indígena, el líder, es el líder funcional... (...) Hay casos en que es un dirigente, en que es alguien elegido para... para llevar los temas que tiene la comunidad, y en el fondo más van hacia temas administrativos, trámites de postulación a proyectos, muy funcional a la figura jurídica.

(...) Los menos son dirigentes en donde hay una condición de liderazgo y conlleva a ser un líder tradicional, pero son los menos; en lo que yo he visto, la mayoría son dirigentes funcionales a la estructura jurídica, creada por ley 19253. (...)” (Entrevistado 7).

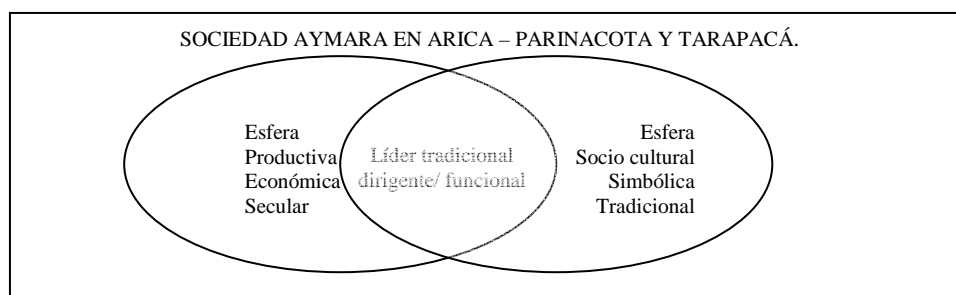


Figura 5: Labor de los líderes y dirigentes y ámbitos de influencia.

<sup>376</sup> “Programa” es el nombre de la instancia de gobierno donde trabaja el entrevistado.

<sup>377</sup> “Al tiro”: modismo coloquial chileno sinónimo de “Inmediatamente” o “De inmediato”.

### **V.3.2) Líder con influencia en varias localidades, pueblos o área de un territorio:**

Comprende que los problemas y necesidades afectan, muchas veces, a más de una localidad, pueblo o área. Considera que la solución a las necesidades puede ser una oportunidad para la construcción de redes asociativas. Actúa como catalizador de iniciativas con un discurso donde se hace patente la identidad étnica. Su área de intervención comprende habitualmente dos o más localidades, caseríos o pueblos (en el mundo rural), o más de dos organizaciones indígenas (en el urbano). Se vincula con organismos del Estado, ONGs, u otras entidades de ese tipo.

Hay más líderes con esas condiciones en las zonas rurales, pues la mayor parte de las instituciones del Estado destinan recursos para implementar proyectos de política pública en esa zona<sup>378</sup>.

“(…) Yo soy presidente de la mesa comunal de turismo. Más o menos en el año 2004 se organizó. Estamos a 2007 y ya vamos pa’ tres años.

Ha costado. El Servicio País ha sido...

- “Un gran aporte” (Interrumpe otro interlocutor, completando la frase<sup>379</sup>).

“Es mucho el apoyo.

“Yo voy a hacer un paréntesis, a nivel general, del valle de Camiña. Lo que está fallando acá somos nosotros, la comunidad. No es que sea pesimista, sino que lo que yo quiero – y ojala todos tengan esta mentalidad- es que realmente nos unamos, pero no nos unamos de palabras, sino que nos unamos con hechos. Cuando hay que hacer algo ¡Todos!” (...)

“Porque tenemos las herramientas que son los funcionarios públicos como los Chile País, INDAP, FOSIS, SERCOTEC<sup>380</sup>, etcétera, etcétera. CONADI<sup>381</sup>. Ellos están para ayudar, para llevarnos donde nosotros queremos. Pero si nosotros - que somos los autores y ejecutores, no nos unimos-. ¿Qué van a hacer ellos? Plata perdida del gobierno. Después nosotros decimos ‘mal el gobierno’ (...).

---

<sup>378</sup> Las posibilidades de articular redes de trabajo asociativo son más factibles en el mundo rural, considerando que muchos de los pueblos tienen las mismas problemáticas, población reducida y un número cerrado de entidades gubernamentales que aúnan esfuerzos por apoyar asistencialmente a personas, familias y comunidades andinas.

<sup>379</sup> Se trataba de un Varón. dirigente. Artesano y agricultor de 60 años.

<sup>380</sup> Chile País: forma coloquial de referirse a los profesionales del Servicio País; INDAP: Instituto de Desarrollo Agropecuario; FOSIS: Fondo de Solidaridad e Inversión Social; SERCOTEC: Servicio de Cooperación y Asistencia Técnica. Las últimas tres instituciones pertenecen al Gobierno de Chile.

<sup>381</sup> CONADI: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

“Aquí son dos cosas: está fallando el liderazgo, como presidente de cada comunidad, o está fallando las mismas comunidades que ‘no están ni ahí’<sup>382</sup>. Ese es el problema” (...). (Expositor en reunión 2).

“Nosotros con mi hermana siempre hemos estado preocupadas de la gente de arriba. Por ejemplo en las navidades, de alguna manera u otra, hacemos un fondo, nosotros, y le llevamos regalos a los niños y le hacemos un pequeño tecito, un chocolate, un qué sé yo. Lo mismo hacemos pa’l 18 de septiembre, o pa’l 21 de mayo<sup>383</sup>. Como vamos para arriba, típico que se hace el acto público, los niños desfilan, cantan, de todo. Y en la tarde se hace una tarde recreativa. Juegos populares, hacíamos ‘ensacado’, ‘tres pies’, ‘el huevo en la cuchara’<sup>384</sup>. Y en la noche hacemos lota<sup>385</sup>. También nosotros compramos aquí en Zofri<sup>386</sup> una cantidad de regalos chiquitos, y vamos pa’ arriba,... recuperamos el dinero, pero era pa’ entretener a la gente (...)

“El presidente era Saúl, pero yo lo apoyaba acá, [desde Iquique] yo le gestionaba todo y él firmaba no más. Porque para él le es incómodo ‘bajar’<sup>387</sup>, le sale caro. (...) (Entrevistada 17).

En relación con su identificación étnica, aunque muchos se autodefinen como aymaras, no siempre asumen un discurso “étnico” reivindicativo como el que otros líderes sí tienen y expresan claramente:

“(...) participé en la campaña de la Michelle Bachelet como indígena. Salí en la publicidad también como dirigente indígena apoyando a la Michelle. Yo andaba con la wiphala<sup>388</sup>, andaba en el centro. Pero yo salir en marcha a protestar, es algo que no va conmigo. Yo puedo ir a una parte a hablar, ‘mira, este es el problema’. Pero ese tipo de marcha no, porque encuentro que la gente nos va a mirar de otra manera. Como que estamos haciendo el ridículo, ¡Somos minoría!”. (Entrevistada 17).

“(...) que lo que pasa es que ahora, en el contexto actual, yo lo he visto en muchos lados de repente antes la gente joven, se daba que la gente no se reconocía mucho. No se reconocía porque veía que en realidad eran pocas las oportunidades que había. En cambio ahora, claro, se reconocen mucho más pero les falta un poco más de compromiso con la temática. Antes, en ese entonces obviamente eran pocos, pero ahora sí son muchos más. Es más, hay gente que antes habían compañeros míos del colegio que se negaban, no se reconocían como indígenas... y ahora se reconocen, y ¡Están muchos más metidos que yo! Entonces en todos lados se da la

---

<sup>382</sup> “No están ni ahí”: expresión coloquial que quiere decir que “algo o alguien le es indiferente, o no importa”.

<sup>383</sup> 18 de septiembre, día de la independencia nacional. 21 de mayo, día de las glorias navales de Chile (día de la marina).

<sup>384</sup> “Ensacado”: carrera en la que los concursantes participan andando dentro de un saco grande de patatas; “tres pies”: carrera de dúos, donde los concursantes se amarran dos piernas con una sogá; “el huevo en la cuchara”: competencia donde los participantes deben equilibrar un huevo en una cuchara mientras avanzan por un camino, generalmente lleno de obstáculos, venciendo quien llega a la meta con el huevo intacto.

<sup>385</sup> Lota: lotería.

<sup>386</sup> ZOFRI: centro comercial de Iquique.

<sup>387</sup> “Bajar” a la costa desde la precordillera o altiplano.

<sup>388</sup> Wiphala, ver cita 257, página 192.

vuelta a la cosa... y por ese lado me alegra. Pero lo que está faltando es que las organizaciones sepan llevar, y conducir, y fortalecerse". (Entrevistado 16).

### V.3.3. Líder comunal político

Participan de este perfil personas de ascendencia aymara que desempeñan el cargo de alcalde o concejal, o son "padrinos" en un área territorial local, principalmente rural: pertenecen formalmente a un partido político de carácter nacional y poseen ascendencia en sus comunidades, debido a la capacidad de gestión política y al estrecho vínculo que tienen con las familias que habitan en los territorios rurales.

En general este líder es reactivo aunque no encabeza una organización "institucionalmente" aymara; más bien, utiliza su poder en actividades concretas de corto plazo sin interés por fortalecer asociativamente a las organizaciones. Centra su trabajo en la ejecución de iniciativas de organismos públicos (municipios, agencias del Estado). Aunque vive en la ciudad, mantiene estrecho vínculo con los funcionarios municipales que permanecen en el territorio rural, guardando gran ascendiente en la comunidad local, debido a que gracias a su poder e influencia actúa como "engranaje", articulando redes comunitarias de parentesco y amistad en sus comunas. (De ahí el apelativo que usamos de "padrino", que aplicamos indistintamente de si (como ocurre en varios casos) el líder tiene efectivamente "ahijados" en la comuna). En cuanto posee capacidad de gestión política partidaria, es reconocido por los partidos políticos nacionales, quienes lo apoyan y financian durante su gestión asegurando, para su tendencia política, la plaza comunal.

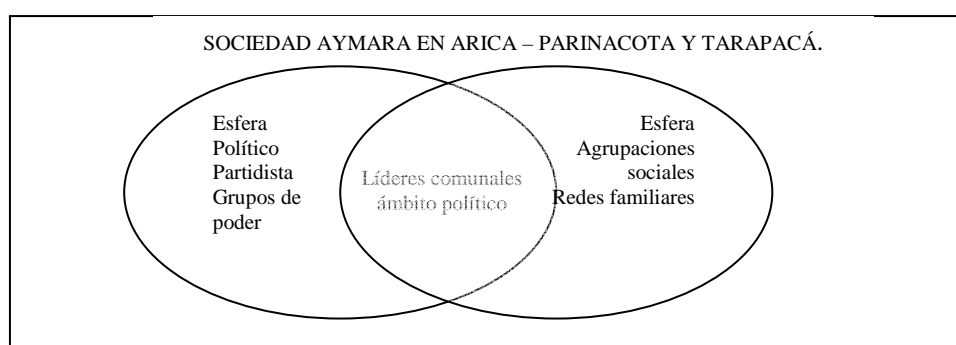


Figura 6: Líderes comunales y ámbito de influencia.

Aunque vive en la ciudad, mantiene familia en la precordillera y altiplanicie (familiares de edad) por los cuales trabaja para solucionar sus problemas. Ejemplo de

esta situación es el caso del alcalde de la comuna altiplánica de Colchane. Un testimonio nos relata cuál fue el proceso por el que fue electo el edil, en la última elección municipal de octubre de 2008.

(...) “el tema de Colchane, fue un tema también y un proceso interesante que se da para los jóvenes, entre veinte y treinta y cinco años fueron (...) los votantes duros,... el apoyo duro para este nuevo alcalde, lo dieron jóvenes. Indistintamente de los acarreo<sup>389</sup>, porque todos acarrear, dejando esa variable a un lado (...)  
(...) Se llama Teofilo Mamani; es un joven que fue concejal en el periodo anterior, y ahora pasó a ser alcalde y no se lo esperaba (...)  
(...) No se lo esperaba, nadie esperaba, porque pensaban que iban a ocupar... ocuparon la antigua fórmula...  
(...) La antigua fórmula, que Honorio<sup>390</sup> trabajaba mucho con los mayores, tiene muchos compadres ahí... y tiene vínculos que son muy interesantes en el tema indígena; el compadre, el que tiene más ahijados, más personas, más gente de la comunidad... tiene estatus... (...) tiene cualquier estatus (...)  
(...) cuando la sociedad, la comunidad te va pidiendo que seas padrino, te está legitimando más, te está valorando tu comunidad, es estatus. Y Honorio tenía muchos ahijados ya, tenía muchas redes articuladas, entonces pensó que eso iba a primar (...). (Entrevistada 8).

La aparición de nuevos líderes en el campo político tarapaqueño deja al descubierto la existencia de un tejido social que ha ido asimilado un discurso y posición crítica respecto de lo que significa ser aymara hoy en el norte de Chile. La elección de nuevos alcaldes de ascendencia indígena ratifica la existencia de nuevos liderazgos aymaras. Al respecto, este testimonio complementa el anterior:

(...) “ahí [En Colchane] hubo una propuesta diferente... me parece que la propuesta es de cambios, y de jóvenes, mejorando sus condiciones, su entorno; y esa fue parte de la propuesta (...) en su díptico él proponía: “nosotros los jóvenes ¡allá! [En Colchane]”, que fue lo que se llegó (...)  
(...) Teofilo aparece en el diario con treinta y seis años, pero yo... mi misma gente, no sé calcularle mucho la edad, porque se ve muy jovencito, como los japoneses... se ven jovencitos y tienen cuarenta, cincuenta años... Y de repente pasan al plano de verse bien ancianitos, ¿te fijas que como entre los treinta y los cincuenta no es fácil calcularle la edad al aymara? y después, de repente, no más los ves como bien ancianos, pero es difícil calcularles la edad (...) Él igual vive en Alto Hospicio, en Iquique, pero su propuesta es que él va a pasar mucho más allá [en Colchane]... ese fue el tema potente, ‘yo voy a estar allá con ustedes’; pero los votantes son súper pocos, en Colchane mismo los votantes fueron los migrantes en Alto Hospicio, y esos fueron los jóvenes... entonces ellos dijeron no al

<sup>389</sup> Acarrear: fenómeno producido a causa de la alta migración rural – urbana en Tarapacá y consiste en llevar votantes desde la ciudad hasta las sedes de votación ubicadas en las comunas rurales para que apoyen a uno u otro candidato. A cambio el elector recibe un “premio” que va desde dinero hasta electrodomésticos para el hogar. Todo el viaje, por supuesto a cuenta del candidato, incluye comidas y alojamientos.

<sup>390</sup> Se refiere a Honorio Mamani, anterior alcalde de la comuna.

modelo antiguo, o sea ya las promesas... 'no queremos más promesas' incluso salió en el diario: 'nos cansamos de las promesas', algo así salía en el diario, entonces él habló de un cambio y de estar los jóvenes allá". (Entrevistada 8).

Este líder transforma demandas en acciones, "soluciones concretas", gracias a los contactos que tiene con partidos políticos. Basa su discurso en reflexiones asociadas a la reconciliación de la etnicidad y la identificación con lo propio, con lo aymara.

En otra comuna rural de la región de Tarapacá, Huara, también fue electo otro alcalde aymara que podríamos considerar (dentro de esta descripción de los liderazgos) como un líder comunal político. Sin embargo quisiéramos caracterizarlo más bien como un líder intelectual, por razones que explicaremos más adelante.

#### **V.3.4. Líder de organización urbana.**

Posee alta motivación por las expresiones culturales, deportivas, por el rescate y difusión de la historia, música, tradiciones y por la realización de eventos de raíz indígena en el contexto de la ciudad. Por lo general, hijo de aymaras inmigrantes de los pueblos del interior de segunda o tercera generación, con estudios universitarios o técnico profesionales. Participa en actividades de orientación social, cultural, musical, religiosa o deportiva, en tanto a través de ellas puede cultivar y resignificar su identificación como aymara.

Se autodenomina "hijo de pueblo". Su trabajo se ajusta al mundo urbano, aunque coordina y canaliza anualmente - a través de las organizaciones - actividades anuales de conmemoración de festividades en el pueblo de origen<sup>391</sup>. Organiza actividades y conmemoraciones anuales en la ciudad como el Machaq Mara, (en el mes de Junio) o la fiesta del Carnaval (en Febrero).

"(...) Yo fui a Iquique a estudiar, pedagogía intercultural, y allá empezando como a generar movimiento, en la universidad, luego salgo de la universidad, regreso a Arica, y aquí entro a la AESPO, que es la asociación de estudiantes de pueblos originarios. En esta organización la mayoría de los jóvenes son estudiantes, trabajadores, y ya egresados profesionales".  
"(...) Desde el año 2000 en adelante AESPO es una organización muy fuerte, con ideales políticos. Entonces cambia la perspectiva que han tenido los dirigentes antiguos. Ha habido mucho respeto hacia nosotros,

---

<sup>391</sup> Como en el caso de los carnavales de cada pueblo del interior, las fiestas patronales, y más recientemente los carnavales aymaras urbanos.

hacia los que liderábamos eso, porque éramos muy fuertes, o quizás muy decididos, de irnos a las calles, de hacer tomas, de llevar un poco todo el proceso”. (...)

“(...) Y los que ya no éramos tan jóvenes empezamos a hacer identidad entre los jóvenes que venían entrando en la universidad, pajaritos<sup>392</sup> quizás aún no muy identificados con la causa indígena. Empezamos a hacer talleres, en la misma universidad, en los liceos”. (Entrevistada 14).

### **V.3.5. Líder y dirigente político e intelectual aymara:**

Surge en el mundo urbano, y se instruye gracias a la educación que recibe en universidades, institutos y/o agrupaciones sociales, espacio donde brota su apego por las raíces étnicas. Considera la concienciación de la identidad étnica como un objetivo central de su actividad como líder, especialmente entre niños y jóvenes. Su discurso contiene y exige participación política, autonomía y ratificación de derechos como ciudadanos diferenciados. Reclama que el pueblo aymara sea reconocido como particularidad cultural en Chile, dentro del contexto de la ratificación de derechos colectivos, para hacer frente a la falta de igualdad de oportunidades.

Distinguimos conceptualmente entre líder e intelectual, en tanto el primero puede desempeñar actividades relacionadas con el control de agrupaciones, partidos y movilizaciones, pudiendo comprometerse en acciones de corta duración para luego de eso (y una vez satisfecha la demanda) dejar el liderazgo; el intelectual es distinto, en tanto “vive un compromiso” y “siente una pasión” por defender y preservar ideas de origen y destino que pueden resultar vitales para proyectar un grupo humano. (GUTIERREZ CHONG, N. et al 2000: 58 – 59).

A continuación presentamos una serie de testimonios que grafican el proceso por el que varios de esos líderes han configurado su modo de pensar y actuar. Siguen los criterios que la concienciación de la identidad étnica les ha entregado, ideologizado políticamente su discurso<sup>393</sup>:

“(...) yo provengo del sector precordillerano, yo vengo de acá del valle de Codpa (...) yo siempre tenía una visión más local y se... incluso más de valle, de pueblo... entonces toda nuestra niñez fue rica en el tema de la cultura... pero con el tiempo también nos fuimos dando cuenta de que...

---

<sup>392</sup> “Pajaritos”: jóvenes con desconocimiento o inocencia.

<sup>393</sup> Dinámica desde la cual podrían estar generándose instancias de concienciación de lo que Albó (2000: 65-67) ha denominado *Nación Aymara en sí* (donde “los elementos de la cultura simbólica en sí podrían conducir incluso a una conciencia de nación andina, expresada en varias lenguas”) y *Nación Aymara para sí* (en tanto traspasa la noción de fronteras que los Estados Nacionales occidentales han impuesto).



¿Con los años no? - sobretodo en tiempos de la dictadura - , cuando (...) al pueblo, a través de los bandos y todas estas cosas que habían sacado los militares, de que no se podía celebrar, no se podían celebrar las actividades de la cultura, las actividades sociales que por años se habían realizado ¿No?... y que habían tenido un trastoque cuando tuvo la peruanización, después con la chilenización ¿No?, y ahora con la dictadura, entonces, fue un momento muy... que nos habíamos librado de niños y de repente nos dicen “no esto ya no se puede seguir haciendo porque hay toque de queda, no pueden cantar esas canciones, no pueden...” entonces, ¿Cómo no nos van a dar una oportunidad?, no somos presos. ¿Por qué no? - le decíamos a carabineros – y no querían que ocupáramos la plaza, que era el espacio que el pueblo ocupaba... para nuestras vidas sociales, religiosas y culturales (...)

“(...) Mi labor es netamente política porque eso es lo que necesitan los dirigentes... entonces he tenido que estudiar, he tenido que leer mucho, y ahí yo, es cuando me incorporo al PPQA<sup>394</sup> porque cuando hablaban de derechos internacionales, de derechos ancestrales, el derecho consuetudinario, hay una serie de términos de los que estamos hablando, las mineras, las transnacionales... (...)”

“La ideologización del discurso se sostiene en la existencia de problemas, demandas y reivindicaciones específicas que guardan relación con la ratificación de derechos colectivos, territoriales, culturales y políticos de los pueblos indígenas.

“(...) yo estaba buscando ese espacio, porque yo tengo el mandato de las comunidades de responder a eso; al tema internacional, de contactarme con abogados internacionales para eso (...) ha sido como lo que justifica un poco... o sea yo no soy un dirigente que aparece de la noche a la mañana. Yo aparezco con postura, con identidad, con territorio, aparezco con pueblo, no tengo lengua porque nos la cercenaron, nos la quitaron, un dirigente perseguido también, marginado también..., una serie de hechos que, me han forjado para hoy día decir “yo, tengo que estar en este tema, porque en mi comuna, en mi cuenca también andan detrás de la minería, andan detrás de nuestras riquezas, andan detrás de nuestras aguas, andan detrás de nuestros territorios” y si miramos más allá, andan en la comuna. Entonces yo tengo que trabajar y tengo que luchar con los que me tengo que juntar y me tengo que unir con los que tengan que luchar este tema (...)” (Entrevistado 12).

Los contactos a nivel internacional, la promoción y fortalecimiento de redes de trabajo entre diferentes líderes indígenas es otro de los temas que preocupa a muchos de los dirigentes aymaras. Al respecto, se aprecia la importancia que tienen los vínculos con instituciones nacionales e internacionales interesadas en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas. En ese sentido ha sido destacada la colaboración de personeros de organismos de estudio e investigación social<sup>395</sup>, que estimulan, por medio de talleres y reuniones, la difusión de leyes y normas que favorecen a los aymaras.

---

<sup>394</sup> PPQA: Parlamento del Pueblo Qullana Aymara.

<sup>395</sup> Destacada es la acción en esta línea del Observatorio ciudadano (ver en <http://www.observatorio.cl/>)

Un líder indígena señaló que los aymaras deben gestar lo más pronto posibles medidas que faciliten mayor independencia y autonomía de sus organizaciones, siguiendo la línea que ha trazado la aprobación del Convenio 169 de la OIT y la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas.

“(…) Los pasos apuntan a consolidar la no dependencia del Estado. Hacia ello apuntan... A no estar dependiendo del Estado desde el punto de vista organizacional y por supuesto lo que son nuestras costumbres, tradiciones, del pueblo”.

“Porque tú sabes que por ejemplo acá el Machaq Mara lo organizan las comunidades de Arica, pero también lo organiza la CONADI. Y tú sabes que eso lo tiene que organizar el pueblo, la comunidad, no la institucionalidad. Ellos se han apoderado de esas partes, claro obviamente tienen los recursos, hay hartos pa’ comer y todo eso... hacen, como se dice, banquetes por decirlo así. Con ellos no podemos competir porque no tenemos fondos. Pero lo que hacemos es que le decimos a la gente que acá esta cuestión es organización, hay que analizar como estamos ahora, y compartir lo que tengamos (...) de eso se trata. (Entrevistado 5).

Se relaciona con otros líderes de organizaciones indígenas no sólo del norte de Chile, sino también de Bolivia, Perú y del sur de Chile, promoviendo el trabajo de organizaciones en las Regiones de Arica – Parinacota, Tarapacá, Antofagasta y Metropolitana de Santiago<sup>396</sup>. Es especialmente activo al momento de plantear, con su trabajo, demandas para que se reconozca al pueblo aymara.

“(…) Acá los problemas [Entre el Estado y el pueblo aymara] son de marcos conceptuales. Que entienden ellos por desarrollo, y que entendi<sup>397</sup> tú por desarrollo. En los territorios igual, que es lo que entiendo yo por territorio, y que es lo que entienden ellos por territorio. Entonces ellos nos imponen. Nuestro territorio es esto. Si a nosotros nos dejaran ser. Somos grandes. (...) Pero para allá va la cuestión. No será mi generación la que irá a lograr esto. No sé si tú has escuchado hablar sobre el Pachakuti. Eso es... estamos en los tiempos de los cambios. El hombre blanco, el occidental, ve dos cerros. El llega acá directamente aquí [Simula una línea recta con un gesto de la mano]. Menos costos, menos tiempos,... toda la cuestión. Vamos al Pachakuti... es redondo. Entonces en esas miradas no vamos a cuadrar nunca... esas dos visiones de mirar la vida. Han tratado de poner un híbrido en medio. No se puede tampoco. Yo tengo que reclamar lo mío” (Entrevistado 9).

Manifiestan interés por la creación de espacios de diálogo y entendimiento entre los líderes, organizaciones y los organismos de gobierno para transformar la relación con el Estado.

---

<sup>396</sup> La Región de Antofagasta colinda con la frontera sur de la de Tarapacá. La Región Metropolitana de Santiago está la zona central de Chile (La distancia entre Santiago y la ciudad de Iquique es de 1.853 kilómetros).

<sup>397</sup> “Que entendi” significa en esta frase “Que entiendes”.

“Yo para tratar el tema de las confianzas con el gobierno, o con el Estado chileno primero tiene que cumplirme el ‘nuevo trato’<sup>398</sup>. Cúmplame eso. Lo que se comprometió el gobierno (...) que me cumplan la cuestión de la Ley Indígena, ya que tendrían que arreglarse muchas cosas de ahí (...)”

“El Estado tiene que demostrar primero ellos, yo no voy a demostrar las confianzas si ya se han dañado. El Estado tiene que dar indicios claros de que quiere recuperar las confianzas con hechos. (...)”

“(...) Estoy planteando mis derechos consuetudinarios. Mis derechos ancestrales... ¡Y la misma ley lo dice! (...) pero nos están destrozando con lo que me están planteando. (...) lo que estamos pidiendo es el reconocimiento constitucional. Ese es el tema: cómo me reconocen constitucionalmente como lo que soy yo, no como ellos quieren que yo sea” (Entrevistado 9).

Declara un discurso a favor de la identidad política diferenciada, para acoger procesos autónomos de gestión en la acción política, económica y administrativa que los pueblos indígenas estén interesados en gestar. Exigen la ratificación oficial de la existencia de los pueblos indígenas en Chile.

Uno de los casos más llamativos de nuevo liderazgo político aymara en Tarapacá es el del nuevo alcalde de la comuna rural de Huará<sup>399</sup>, quien resultó electo en los comicios del año 2008<sup>400</sup>. Él representa uno de los ejemplos más destacados de nuevo líder aymara que no solo anhela sino que maneja efectivamente una cuota de poder real en un ámbito territorial. Su discurso expone orgullo por las raíces, refiriéndose a sí mismo como un indio que se autoinstruyó para llegar a ser tal durante muchos años. Es considerado por sus cercanos, además, como una autoridad tradicional y un referente moral y espiritual.

De formación profesor de Estado, el alcalde señala cuál fue el interés que, en un primer momento, lo hizo “empaparse” de sus “orígenes” andinos:

---

<sup>398</sup> Se refiere al “nuevo trato” que estipula el Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas, documento elaborado el año 2003 por un grupo de trabajo integrado por expertos indígenas y no indígenas. Ese documento sugirió nuevas propuestas que mejoraran la condición de la minoría indígena del país.

<sup>399</sup> Huará, comuna rural de la región de Tarapacá.

<sup>400</sup> Elección municipal del día 26 de octubre de 2008 y contó con la participación de los siguientes candidatos: Francisca Salazar Callasaya, Paola Sciaraffia Palafe, Mauricio Salazar Pincheira, Ana Corail Urqueta, Sandra Álvarez Trujillo, Gumerindo Ramírez Duran, Alejandro Moraga Jorquera, René Mamani Mamani, Milko Manzoni Ibarra, Francisco García Guacte, Edmundo Cáceres Ibáñez, Luis Plaza Roco, Ruth Vilca Vargas, Carlos Bartolo Castillo, Edmundo Sanhueza Vergara, Manuel Mollo Amudio, Aldo Ilaja Quinquincha, Esteban Araya Fortes, Mario Llanes Cayo, Sergio Platero Chambe, Felipe Rocha Pantoja, Wilfredes Chacama Tauca, Claudio Valdivia Guzmán, Jaime Villegas Barahona, Teodolina Baltazar Mamani, Danny Le-Bert Ilaja, Pedro Gallardo Richards, Etervina Pizarro Medina, Marín Coñajuagua Challapa, Osvaldo Fuentes Flores, Luis Berríos Pizarro, Sandra Hidalgo Ledezma y Orlando Gómez Amaro.

Fuente: [http://municipales2008.altavoz.net/prontus\\_municipales2008/site/edic/base/port/inicio.php](http://municipales2008.altavoz.net/prontus_municipales2008/site/edic/base/port/inicio.php)

“(…) Yo soy de Huaviña... mi papá es de Huaviña mi mamá de Usmagama<sup>401</sup>. Entonces, yo estudiando en la ciudad<sup>402</sup>... bueno teníamos claro, mi mamá tenía claro que teníamos que olvidar todo la cultura porque era sinónimo de que se van a burlar de ti. Entonces mi mamá lo que hizo con mi papá era transmitirnos lo menos posible su diferencia cultural porque ellos lo pasaron mal. Entonces en la ciudad con mayor razón yo lo iba a pasar mal porque no debía mantener ningún rasgo cultural porque eso era sinónimo de fracaso, de burla y al final era que no querían que nosotros por ellos sufriéramos. Porque muchas veces los niños cuando son molestados culturalmente no quieren estudiar. Yo llegué al punto de sacar cuatro o cinco para que nadie me digiera “cómo ese cabro<sup>403</sup> que es andino, o paisano sale con siete”. Nosotros éramos de seis, siete<sup>404</sup>... llegamos a tal punto de que, sabiendo las preguntas no las hacíamos para sacar un cinco para que nadie nos digiera nada (...)

“(…) no fue fácil incursionar en la ciudad en nuestros estudios. Entonces así fuimos avanzando siempre esa dimensión era pan de cada día pero era como que era nuestra suerte. Así que terminé la básica, la media<sup>405</sup>, y cuando llegué a la universidad me encontré con un hecho muy importante porque mi profesor se llamaba, se llama Luis Briones Morales de la Universidad de Tarapacá. (...)”

“(…) Entonces Lucho Briones, él era arqueólogo, estudió arte rupestre generalmente, nos llevaba a terreno y dentro de ese tramo de mi carrera venía la historia andina. Y comencé a descubrir que nuestra cultura y nuestra historia, la ciencia y tecnología de la cultura de la cual yo venía no tenía nada de que avergonzarse. Al contrario. Así ahí nace mi interés por ya identificarme plenamente y estar siempre que se noten en cualquier parte esa presencia (...)”

“(…) cuando trabajaba en el liceo Domingo Santa María allá<sup>406</sup>, en el escenario, en todo donde tuviera que meter la mano artística se notaba algo indígena pero conciliado con lo moderno o sea como que estaba diciendo, indicando “una luz está alumbrando ya” (...) entonces de ahí comencé yo a recorrer los pueblos con mis alumnos. Más que nada me interesaba a mí mantener las tradiciones de los pueblos lograr con la banda de lakas<sup>407</sup> lo que es la... todo lo que es las partes de la fiesta. Las ceremonias, la llegada de la cruz del pueblo, la procesión, los cantos de entrada, los cantos de retirada, todo lo que era la religión en los pueblos, de cada santo patronal. Y eso es todo lo que hice. Por supuesto de ahí buscar los niños la historia. Inculcar en los niños la no vergüenza. Inculcar el respeto a los cerros, el agua, hay que valorar a sus familias... hay que valorar a sus animales. De ahí me interesó mucho la literatura, devoraba libros, libros, libros, yo era malo pa’ leer antes. Pero cuando me llegaba algo pa’ conocer mi cultura yo te leía un libro en dos días. Yo devoro libros

<sup>401</sup> Huaviña y Usmagama son dos pueblos de la precordillera andina, emplazados en la quebrada de Tarapacá, a 153 y 130 kilómetros de Iquique respectivamente. Fuentes: <http://usmagama.blogspot.com>; y un video contextualizador acerca de Huaviña en <http://locuraviajes.com/blog/destinos/America/Chile/Tarapaca/Tarapaca/videos/OB8b74uNBbs/Huavi%C3%B1a>

<sup>402</sup> En la ciudad de Iquique.

<sup>403</sup> Cabro: niño.

<sup>404</sup> La escala de notas de la escuela en Chile va de un 1 al 7, correspondiendo ésta última a la máxima calificación. La nota de aprobación es un 4.

<sup>405</sup> Educación Básica, que dura ocho años; educación media, que se extiende por otros cuatro.

<sup>406</sup> Dice “allá” el entrevistado asume que entendemos que habla de la ciudad de Iquique.

<sup>407</sup> Banda de Lakas: músicos de viento.

andinos. De ahí me metí en literatura más especializada de la cosmovisión, de religiosidad, y finalmente terminé creyendo en los cerros y haciendo las ceremonias. (...) Y a la fecha llevaré más o menos unas cuarenta ceremonias o cincuenta creo. Wilanchas una, casamientos dos, corte de pelo como cuatro, que la gente me busca”. (Entrevistado 10).

Hace algunos años ha recibido apoyo de su comunidad, la que le otorgó el cargo de mallku. El mallku:

“(…) Es un cargo ad honorem, donde tú tienes que trabajar con la gente ad honorem porque es un cargo de mallku. Claro lo que es mallku es una cosa y lo que se hace es otra cosa. Entonces yo trataba de ver mi traje de mallku, las cosas que tiene un mallku y las funciones que hace un mallku. Y dentro de eso descubrí como una ley. O sea no está escrita. El mallku es una persona que tiene que ayudar a otra gente. El mallku es como se dice su origen en el jilakata, el jilakata es el jefe de cada comunidad. Después entre todas las comunidades eligen a un mallku. Uno solo. Entonces ese era un mallku era yo (...)”.

“(…) El mallku tiene que ayudar a la gente y si está preparado, tiene que ayudar. Si no está preparado es perdonado. O sea está excusado. Pero un mallku que está preparado, hay necesidad y no ayuda, no tiene perdón ni de Dios ni la madre tierra ni de nada. O sea tú tení que asumir tu rol cuando estás preparado y no puedes evitarlo o sea es una responsabilidad (...) Bueno entonces yo asumí el rol de mallku pero todos mis amigos consejeros no se creían el cuento. Entonces no actuaban así como (...) dirigente que tiene esas cosas, reunir plata, sacar plata, o sea... reunir plata, conversar con la CONADI, cuestionar proyectos, defender a las comunidades. Y como éramos un consejo nacional autónomo de la CONADI entonces podíamos decir las cosas que no estaban bien. (...) ” (Entrevistado 10).

Luego de la elección municipal del año 2008 asumió el cargo de alcalde de Huara teniendo la intención de promover y potenciar, entre otras cosas, la identidad étnica del aymara que vive en ese territorio. Si bien recibió apoyo de un bloque político partidista durante la fase de campaña electoral, el edil se autodefine como un agente de cambio, como un líder al que lo impulsan, como hemos visto, principios andinos.

“(…) Llegó la [Elección municipal] del 2004 y me dicen ‘¿Y por qué tu no soi<sup>408</sup> candidato?’ Yo dice “¿Pero pa’ qué? Si esa cosa es política muy grande, es complicado... entonces la gente me dijo acá... es que lo que pasa es que creemos que tú estás preparado para ser candidato y de los que hay no tenemos fe en nadie. Los conocemos a todos ya. Entonces fuimos hilvanando la idea y fuimos dando cuenta de que lo que pasaba con los niños especialmente con la gente. Entonces yo dije, bueno, hablé con mi familia – porque nosotros somos Chacha – Warmi mi señora, también somos quechua aymara nosotros -. Mi señora es colla. Hablé con mi familia y les dije “saben que, pa’l desafío que viene estamos pensando cómo lo vamos a hacer”. Y después dijeron que sí, si hace falta ayudar de la gente por qué no. Y en Arica hablé con el pueblo de Huaviña, mi pueblo de origen

---

<sup>408</sup> ‘¿Y por qué tu no soi?’: ‘¿Y por qué tu no eres?’

me dijeron “si tú te tiras de candidato, nosotros te apoyamos”. Así que tenía el compromiso de mi familia, el visto bueno de mi pueblo (...) (Entrevistado 10).

El financiamiento de su campaña electoral lo obtuvo en parte gracias a la colaboración de sus redes familiares y de amigos:

“(...) con el ayni<sup>409</sup>, todos colocaron algo, podemos hacerlo. La cuestión es que acepté y después se me presentó el cargo de mallku. Entonces después me puse a pensar: “estoy preparado... estudié fuera, fui becado al extranjero, tenía el premio nacional de educación 2003, fui consejero aymara”, sabía de gestión pública, había armado acá la junta de vecinos, la corporación de desarrollo de Huara, la comunidad indígena entonces dije “estoy preparado”

“(...) Y creo que llegó el momento. Y me tocó a mí. No digo ‘ya, yo soy la persona’. Me tocó a mí. Podría haber sido otra persona. Pero parece que la Pacha hizo ya su trabajo. Me tocó a mí. Yo soy nosotros: ‘Jiwas’a’. (...)” (Entrevistado 10).

Alcalde desde octubre de 2008, constituye un ejemplo destacado en la región de Tarapacá, considerando que uno de los intereses y reivindicaciones prioritarias durante su mandato es la línea de protección y preservación de las creencias y valores “indígenas”. Otra persona describió de la siguiente forma su esperanza frente a la elección del nuevo edil aymara:

“(...) yo tengo expectativas con un gobierno de una persona con una identidad tan proba, tan probo como es él, tan íntegro como persona; ha proyectado su condición de identidad potente con la sencillez que él tiene, con su conocimiento y sobretodo honradez y los valores indígenas tan llevados, como don [entrevistado 10]., para mí es un desafío y es bonito, y creo que es un contexto diferente (...) Y si es así, también viene una rearticulación, porque viene un municipio (...).(Entrevistada 8).

Hay una importante expectativa frente a la labor del edil. Será necesario apreciar cuál será la línea de su gestión y los apoyos que conseguirá, tomando en cuenta su doble condición de líder comunitario y alcalde vinculado a un partido político, para ver cómo su modelo de trabajo promoverá políticas más interculturales en el territorio bajo su administración.

Otros líderes políticos aymaras han optado por mantenerse al margen de los partidos políticos tradicionales. Eso les permite un mayor rango de acción en relación con sus reivindicaciones, la mayor parte de las cuales tienen relación con temáticas de derechos políticos, territoriales y/o culturales:

---

<sup>409</sup> Ayni: ver cita 86, página 103.

“(...) Yo no tengo partido político, pero sí sé donde está cada tendencia por ejemplo. O sea, uno sabe qué partido y qué voto de partido apoya tus decisiones como dirigente, y qué partidos no. ¿Me entiendes? Quién sale cuando tú haces una declaración como indígena... quién viene de inmediato a apoyar, o quién viene de inmediato a echarte abajo el asunto. Es que yo creo que, si estuviera en un partido político me tendría que dejar de hablar tantas cosas que hablo de la autonomía porque es entrar al sistema. (...) (Entrevistada 14).

#### **V.3.6.- Un caso especial: antiguo líder que se auto atribuye poder de representación.**

Algunos líderes han dejado de ser un referente para la mayor parte de los aymaras, debido a que perdieron el contacto con las bases de su comunidad. Tal es el caso de antiguos líderes que en la actualidad se han convertido en dirigentes con rango y poder de decisión de recursos económicos, pero que desempeñan cargos con escasa representatividad, baja difusión y casi nula capacidad para incorporar temas de derechos en la agenda pública. Esta sería una dirigencia indígena que en muchos casos desconoce ciertos temas como la socialización del Convenio 169 de la OIT, o la relevancia que tiene su labor en la generación de oportunidades para el pueblo indígena. Serían los dirigentes que una entrevistada caracterizó como sigue:

“(...) Posterior al año 94’ comienzan a articularse dirigentes como los que digo yo, “de los que viajan en avión”... entonces, son de encuentro de internacionales la mayoría; no tienen base, no se conectan. No se conectan. Entonces no ha habido un proceso de socialización. Porque se supone que todos aspiraban y reclamaban este convenio, porque lo han leído, porque lo conocen, lo quieren; es una aspiración, es una aspiración ahí transversal de los pueblos indígenas de Chile, lo quieren... pero resulta que todavía hablan los mismos de siempre, los dirigentes antiguos... le dimensionamos el fruto de tener esta rectificación, y los nuevos no. Entonces es ahí donde está el tema, y a los nuevos los pilla el modelo, el modelo de oportunidad...hay muchos que quizás no tuvieron ni oportunidad de educarse, y ahora están sentados en una mesa frente al intendente determinando cosas para los indígenas y se sienten muy bien. ¿Pero, conocen los temas y están metidos en los temas?, difícil... yo creo que hay que acotar cosas y esa es la tarea que viene, y para eso tienes que tener personas interesantes, que conozcan el tema en las instituciones también... y ahí socializar... (Entrevistada 8).

#### **V.3.7) El líder aymara que viene. Dinámica del trabajo del dirigente.**

¿Cómo es el líder aymara de hoy? La mayor parte de las opiniones al respecto manifiestan la necesidad de que los liderazgos aymaras se potencien para “fortalecer un proceso de nuestro colectivo” que geste una transformación y recambio

generacional de líderes. Se habla de “procesos” y de “construcción”. Se aspira a reformas relacionadas con cambios “en el futuro”, que “ya llegarán”.

La acción de los líderes y dirigentes en muchos casos conlleva sacrificios, carencias y ausencias. En la actualidad su labor no tendría muchas proyecciones, al estar mediatizada por la dependencia del Estado que sostiene una política paternalista. Eso explicaría por qué la labor de los dirigentes es, en muchos casos, dispersa.

“(…) Ya todo en este mundo es trabajo, y por eso yo te digo que para ser dirigente hoy en día, tú no tienes ya el tema económico en la cual te dé la sustentabilidad de poder seguir tú trabajando, porque esto no te da plata, inclusive tu botas plata, yo creo que el dirigente muere empobrecido, no tiene todas las condiciones, no tiene todo el apoyo de la familia. Yo tengo claro, yo tengo que morir pobre. Yo no espero riqueza. Yo no espero riqueza. (...)” (Entrevistado 9).

“(…) Gumerindo, que era un pilar dentro de Aymar Marka... Gumerindo se desligó porque también la dirigencia no te arroja ganancias; a excepción que estés trabajando tiempo completo, y se conviertan casi en técnicos de la dirigencia. En el caso de Gumerindo participar en los foros, te pagan los pasajes pero no generas plata, ya que tus hijos están creciendo viene una etapa de tener que generar para universidades y Gumerindo se dedicó a sus negocios (...) ya lo pillan las responsabilidades ¿te fijas? (...)” (Entrevistada 8).

El dirigente, aunque gestiona y gerencia, tiene poco poder, puesto que las organizaciones que representa – y que de por sí tienen poca base social -, no lo respaldan necesariamente. No hay un correlato y sentido comunitario. La labor del representante es solo figurativa. Es, más bien, una posición de interlocutor “frente a”, “de cara a” las entidades gubernamentales que ejecutan programas y proyectos.

“(…) yo veo gente que ha estado en la temática indígena, líderes indígenas, pero la representatividad es la compleja. Yo no sé... yo sé que hay líderes formales de organizaciones (...) yo veo hartos dirigentes, más que líderes; veo hartos dirigentes... acá destaca más el dirigente, porque es el que finalmente interlocuta con los distintos organismos (...)” (Entrevistado 7).

“(…) Yo encuentro que hay una falencia a nivel social y eso es una cosa que uno por el trabajo que tiene, se nota que hay deficiencia en el convencimiento de los nuevos liderazgos. Hay demasiada... demasiado interés en juego, ya nadie quiere hacer nada si no recibe un proyectito, o si no le dan una pega segura en alguna institución del Estado, en alguna cosita, muy pocos quieren mover... se confunde como una actitud política, cierto, un partido común y corriente donde todos... la mayoría, no todos, la



mayoría se mete ahí porque quiere conseguir las “luquitas”<sup>410</sup>. Por eso es que una vez yo... las palabras pero clave, clave de Santos Durán. Estábamos en el pie del morro<sup>411</sup>. Santos estaba haciendo su ceremonia con el tema de la separación del carnaval: “Aquí cuando se mete la política – dice – en el folclor y en el deporte ‘queda la escoba’<sup>412</sup>, desaparece”. No debiera meterse la política ni en el folclor ni en el deporte (...)” (Expositor en reunión 6).

La confusión entre liderazgos y dirigencias debilitan las capacidades del colectivo social, naciendo un clientelismo que desconoce la realidad indígena, operando a corto plazo y con poca pertinencia territorial. En general, se observan problemas en la labor de los dirigentes y poco vínculo con al base comunitaria indígena, especialmente en el medio rural.

Por otra parte vemos como líderes y/o dirigentes pueden ser absorbidos por los partidos políticos tradicionales, tal como ocurrió en los primeros años de la década de los '90. Esto podría limitar el contacto que tienen con sus organizaciones y socavar legitimidad y representatividad:

“(...) varios lideres acá gozan de representatividad más local, o sea de su pueblo, del sector donde son, ahí tienen sus liderazgos; pero no como decir, el pueblo aymara... yo no visibilizo lideres en esas características, pero visibilizo dirigentes... pero visibilizo gente con potencial de... creo que igual hay harta gente preparada, sin embargo el factor político ha dividido estos liderazgos. (...)” (Entrevistado 7).

Los dirigentes indígenas también pueden generar un tipo de vínculo más o menos estrecho con los partidos políticos, que tendrá relación con el carácter de las necesidades que busquen satisfacer.

“(...) creo que... las comunidades indígenas o bien, los indígenas, lideres... dirigentes no pierden su identidad, creo que hacen un uso pragmático de la política. Por eso me encuentro con alcaldes indígenas de Renovación Nacional<sup>413</sup>, de un partido político determinado, oficialistas o bien de Concertación; o sea uno se encuentra con distintos escenarios, y distintas visiones. Pero creo que es una utilidad pragmática de la política en cierta medida (...)” (Entrevistado 7).

---

<sup>410</sup> “Luca”: billete de mil pesos (GRASS, J. Op. Cit.: 59). “Luquitas” corresponde al diminutivo de “luca”.

<sup>411</sup> El Morro de Arica – peñón rocoso ubicado a un costado de la ciudad de Arica - constituye uno de los máximos hitos simbólicos del nacionalismo chileno, pues fue conquistado en batalla contra el Perú durante la Guerra del Pacífico (FRIAS VALENZUELA, F. 1986 (2000):347). En la actualidad muchas ceremonias militares se celebran a los pies del aquel. Foto del Morro de Arica en Anexo segundo.

<sup>412</sup> ‘Queda la escoba’: expresión para definir cuando algo no resulta o se produce un gran lío.

<sup>413</sup> ‘Renovación Nacional’: partido político derechista.

El margen de acción política de todos los representantes proviene, en mayor o menor grado, de su vinculación con entidades y organismos que los financian económicamente. En el caso del líder de organizaciones rurales, su gestión guarda más cercanía con las autoridades locales (alcaldes, concejales y miembros de partidos políticos), - un factor más coyuntural y personal - que derivado de variables ideológicas.

Algunas personas, frente a un problema, buscan solucionarlo con la ayuda de un partido político (no importando de cuál tendencia sea). Esto sería válido con tal de encontrar una solución a las necesidades.

En el caso de los líderes urbanos el vínculo con partidos políticos es más estrecho y determinará la capacidad de acción de las organizaciones indígenas (esto concierne misión, visión de trabajo, objetivos, proyectos). Por otra parte los partidos políticos influyen en los líderes, dirigentes y en la proyección de las organizaciones.

En la conformación de los liderazgos entran en juego varios factores, que dejan en evidencia diferentes concepciones o modos de entender a la sociedad tarapaqueña. Estos esquemas colisionan y luchan por obtener protagonismo en la construcción colectiva de la diversidad cultural. Los diversos tipos de líderes participan por distintos motivos e intereses: algunos fomentan el cuidado y preservación de la territorialidad, cuestionando el concepto de progreso que se quiere implementar. Preguntan ¿Qué es el progreso para el aymara? Exponen el debate que hay en nuestros días acerca del proyecto reivindicativo que están construyendo las organizaciones políticas de este pueblo indígena. Para algunos la discusión ya tiene frutos, con la elección de alcaldes de ascendencia aymara en las comunas de las regiones de Arica – Parinacota y Tarapacá y en el marco de la aprobación de leyes internacionales pertinentes, tal como lo señala un alcalde rural:

“(...) Bueno nosotros el Convenio de la OIT nosotros lo vamos a hacer realidad en Huará. O sea si el Estado Chileno da la orden de que se ejecute, aquí lo vamos a hacer funcionar. (...)

“(...) Hay que fortalecer todas las organizaciones sociales. O sea incentivar nuevamente la unión. Del Jiwasa: ‘nosotros’, organizados. Porque si cada uno se va por su lado no se va a poder. Y a su vez, conformar uniones de unidades. Y esperamos con eso. Se pueden unir los pueblos porque va a haber demanda de productos y vuelva gente, se armen más colegios (...) en realidad las tierras están abandonadas por falta de políticas de Estado en cómo evitar que la gente se fuera. Y en ninguna ha resultado. Si nosotros logramos el efecto contrario vamos a lograr un logro. (...) (Entrevistado 10).

Otro dirigente sostiene al respecto:

“(...) vienen mejores posibilidades para enfrentar este desequilibrio entre una base social que no dice nada, que no hace retroalimentación, versus ahora ya ciertos aprendizajes que han tenido ciertos liderazgos y ciertas situación de avance que hemos tenido en espacios de participación, nos da una estructura y una forma de poder equilibrar esta situación (...)”

“(...) tenemos al alcalde de Colchane (...) es indígena, tenemos al alcalde de Camiña, al alcalde de Huara, ahora al alcalde de Camarones, al de Putre, al de General Lagos, o sea... Tenemos un puzzle de alcaldes y si te vas a las postrimerías del '89<sup>414</sup> un grupo de jóvenes de Aymar Marka y otro grupo chico reflexionando ¡Con limitaciones que teníamos nosotros! Pa' discutir la ley yo viajaba 48 horas hasta Temuco<sup>415</sup>, (...) entonces ante ese sacrificio obviamente tenemos una posibilidad tremenda de poder equilibrar, de poder tener un espacio, entonces centramos la lucha también por espacios de poder (...)” (Entrevistado 1).

Otros presentan lo relevante de construir espacios de poder como un partido político indígena o algún ente articulador de las demandas indígenas que instalase el tema indígena en la sociedad chilena.

“(...) Hay una intencionalidad que dentro de los próximos años se pueda concretar pero también en forma de iguales, en la participación de la administración del país, como pueblo indígena, como población indígena. Los indígenas en estos momentos que participan en la política nacional están de allegados o haciendo favores; pero lo que viene por delante en cuanto a expectativas, es que los indígenas tengan su propio partido, porque somos una fuerza importante en el país, y de esa manera no llegar a pedir las cosas por favor, sino que llegar a ser parte de la conformación de los programas, de la política del gobierno, y definitivamente entrar a la solución directa de los problemas, siendo parte, y como herramienta eso es lo que queda por hacer, y hay ahí un pensamiento que está creciendo rápidamente... (...)”

“(...) hay una idea unificada de que hay que ir configurando este planteamiento, finalmente que es una propuesta al país, finalmente, es una propuesta histórica en el sentido de que los pueblos originarios debemos ser partícipes de las decisiones de la vida nacional en la medida que nos corresponde y debemos hacer un aporte al país... (...)” (Entrevistado 2).

Un dirigente oriundo de Arica propone, en la misma línea de argumentos que el anterior:

“(...) nosotros necesitamos la instancia regional que nos articule a las organizaciones indígenas, y nosotros ya, hasta este minuto, hemos sido capaces de construir una mesa regional donde están: los consejeros - en la medida que tengan una labor política, -todos los consejeros, esté el

---

<sup>414</sup> Año 1989.

<sup>415</sup> Ciudad del sur de Chile.

representante del PPQA acá en Chile, esté el representante de estas dos agrupaciones folklóricas que hacen los carnavales, esté el Presidente de la Academia Nacional de la Lengua Aymara, esté el “hermano mapuche”<sup>416</sup> (...) de la asociación Pikun; esté el representante de los quechuas, esté el dirigente que trabaja el tema de salud intercultural, - hay una organización de salud intercultural - y estemos todos... para poder, desde ahí, plantear el tema indígena... como tema indígena particular... bueno... ahí la mayoría somos aymaras. Entonces para discutir temas como representación política de los indígenas. Porque todo lo que tengamos, los cambios que hay que producir a las leyes, - partiendo ojala de la Constitución Política, el Código Minero, Eléctrico, el Código de Agua, la Ley del Medio Ambiente, la Ley Municipal, o sea... todo lo que nos afecta, en tierra, territorio y agua, lo tenemos que cambiar, y lo tenemos que hacer desde el Parlamento. Entonces yo veo que hoy día, ¿La clase política ha hecho los cambios políticos que necesitamos nosotros? ¡No po’! (...) Y no lo va a hacer tampoco. La clase política ¿va a permitir que exista a lo menos una bancada indígena, en la Cámara de Diputados o en el Parlamento Chileno? No sé, no sé si lo va aceptar (...)” (Entrevistado 12).

“(...) formamos con diferentes organizaciones a nivel nacional [una propuesta para tener representación indígena en el parlamento], fue con el Suma Llacta de Calama<sup>417</sup>, con la red de participación indígena de Calama, que ahí tienen los pueblos quechuas, los pueblos Likanantai; con el Consejo de Todas las Tierras de los mapuches, y diferentes otras organizaciones que ya son más pequeñas. (Entrevistada 14).

La demanda por representación política indígena en el parlamento se discute actualmente a nivel de propuesta gubernamental, y dentro del marco de los acuerdos que aspira implementar el gobierno en el contexto de la aprobación del Convenio 169 de la OIT<sup>418</sup>.

Se aprecia la existencia de amplias reflexiones acerca de la importancia de “relevar” al indígena como agente de cambios, gestor crítico de espacios que trasciendan lo “folclórico”, incorporando demandas etnopolíticas, en pequeños o grandes círculos sociales.

Muchos dirigentes señalan la necesidad de aparición de un líder “que está por venir” o “que está por ahí” que “llegará a ser” un referente en el norte de Chile. Algunos proponen que dicho líder nacerá, brotará, germinará, desde un “proceso mágico”, consecuente con la gesta épica que el pueblo aymara está construyendo en sus diversos estamentos y en pos de un mismo objetivo. Este discurso estimula la labor de algunos dirigentes contemporáneos. En este sentido, un antiguo dirigente

---

<sup>416</sup> Mapuches que viven en el norte de Chile.

<sup>417</sup> Sobre Calama, ver cita 105.

<sup>418</sup> En la sección IV.1 se explica el contexto de la aprobación del Convenio 169 durante el año 2008 y su posterior “reglamentación” (inédita y cuestionable), durante el presente año.

(hoy funcionario de gobierno), compartió en un foro-reunión convocado por los miembros de su organización de origen, una conversación de mediados de la década del '90 con el intelectual boliviano Ramiro Reinaga<sup>419</sup> acerca del tema de los liderazgos aymaras. Señaló:

“(...) ‘finalmente quiero contarte una anécdota personal, hace un día entré a mis archivos, mis documentos de biblioteca, encontré una grabación donde el expositor era Ramiro Reinaga. Se trataba del tema de liderazgo aymara y entre los que se preguntaban mucho se escucha a Juan Quispe, Lino Mamani, Raúl Paredes, Yusqca, Cirilo González, René Flores, (...) Alberto Castro, entre otros. Y este último pregunta ‘¿cómo podemos formar a los nuevos líderes para alcanzar la verdadera libertad de nuestro pueblo aymara?’ y Ramiro responde: ‘no te preocupes hermano, los líderes nacen, no se hacen, ya debe estar por ahí nuestro Tupac Katari, esos kolliris que están jugando, molestando por ahí, quizás entre esos debe estar. Por ahí está creciendo nuestro líder’ (...)” (Expositor en reunión 9).

Otro dirigente señala que esperan a un líder capaz de coordinar a la diáspora de dirigencias. Ese líder podría surgir desde el mundo universitario:

“(...) lo que nos falta derechamente, sabí que te digo derechamente, es un líder, eso es lo que le falta al aymara. No hay ningún líder, habemos puros dirigentes no más. Y así dirigentes medios trancaditos no más, ¿Me entendí? Pero dirigentes con su identidad. Dirigentes pueden (sic) haber mucho... un líder clarito. Que tenga claro su identidad. Pueden sacar un líder en vez de reconstruir lo que hemos perdido, nos puede llevar al infierno. Eso es lo que nos falta al aymara. No tenemos un líder y por eso es que yo más creo en las generaciones que vienen de abajo, yo los apoyo. Ellos pueden a mi darme una charla sobre el Machaq' Mara. Como las organizaciones indígenas universitarias. En Alto Molle... yo bajo, yo voy para allá les colaboro... ‘esto’ significa ‘esto’ hermanos y los felicito, les digo “bien me parece” y un abrazo y siempre me invitan. Y eso yo creo. Yo más estoy apostando en ellos. (...). Espero más un líder de abajo (...)” (Entrevistado 9).

Un ‘vicio’ que - según han explicado los propios entrevistados -, ha afectado a muchos líderes es el debilitamiento de la comunicación con la base social, convirtiéndose en dirigentes de baja representatividad. Los mismos imaginan cómo debería ser un líder aymara:

“(...) una persona que conozca bien el tema de las comunidades, que haya estado siempre ligado a su comunidad, porque así lo va a entender, si no, no lo entiende y la persona que esté a cargo no va a entender nunca nada, aunque sea indígena, va a tener la pura cara de indígena no más. Pero que

---

<sup>419</sup> Profundizamos acerca del pensamiento de Ramiro Reinaga en el capítulo primero, sección I.1.2.

tú sientas que son personas que están ligados siempre a las comunidades (...)" (Entrevistado 9).

Se subraya la importancia del vínculo con familias y redes comunitarias en la preparación y educación del líder para que, desde lo propio, difunda la diversidad étnica como una realidad propia en una sociedad que aún ignora o rechaza las diferencias culturales. Es menester encontrar mecanismos para informar y educar en el respeto por las diferencias en la sociedad regional, considerando todos los medios de comunicación al alcance.

"(...) Yo creo que existen líderes, de hecho hay buenos líderes, pero lo que creo que falta es generar más solidez, y más conocimiento en los temas, porque hay que manejar todos los temas para ser un buen líder; no puedes empezar a hablar solo lo que tu piensas, tienes que ver los escenarios, tienes que ser un poco disciplinado. Es como en la política, y esto es parte de la política, esto es hacer política, tienes que manejar los temas contingentes, tienes que tener alianzas... que son importantes, porque yo no puedo hacer el loco sola en el mundo por mi causa. Tengo que tener aliados, estratégicos, tengo que tener planteamientos y para tener planteamientos tengo que tener fundamentos (...)

"(...) Y eso es lo que pasa a veces, quedamos así: "¡wow!, tal dirigente dijo esto"... ¡Qué disparate está diciendo! Tú dices... "Pucha que fome<sup>420</sup> que no esté enterado de lo que está pasando", que fome la falta de conocimiento en ciertos aspectos... pero claro, es cuestión de cada uno, y de cómo conseguir que cambie eso; que no sea tan desinformado, y en eso hay mucho dirigente desinformado... es la realidad. (...)" (Entrevistada 14).

Estimamos que el nivel de instrucción y educación es un factor importante en la construcción de liderazgos con proyección. Estos no sólo deben manejar temas, sino tener la capacidad de incorporarlos en la agenda pública. Algunos dirigentes, concientes de aquella situación, patrocinan espacios para instruir a los jóvenes y otros grupos aymaras y no aymaras de la zona.

"(...) yo estoy programando ahora en marzo el encuentro de jóvenes aymaras, que es un encuentro que lo hemos hecho siempre y de cada encuentro han salido líderes y eso tiene que retomarse, porque ese es nuestro recambio, si uno mira para atrás, y no tenemos muchos nombres que vengán caminando con el mismo discurso, con la misma visión, con la misma situación nuestra, entonces yo creo que ahí hay un proceso claro de que tenemos que trabajar por las nuevas generaciones y fortalecer los procesos" (Entrevistado 1).

"(...) el tema de la información y el tema de la identidad (...) fortalecer la identidad de los jóvenes, así como se fortalece en los niños, con el tema de los institutos; bueno nosotros igual tenemos unos pocos jóvenes, no son

---

<sup>420</sup> Fome: Aburrido, poco entretenido, sin gracia. (GRASS, J. 1993: 48; [www.rae.es](http://www.rae.es))

muchos, pero en ese aspecto para mí es fundamental el tema de fortalecer la identidad. Porque si nosotros no fortalecemos la identidad, claro, el desapego va a ser total; pero si la identidad está fortalecida, y si tú entiendes y si los jóvenes logran entender... aquel joven que vive en la ciudad y que solo va de visita, qué significa el territorio y, o sea, como un legado ancestral... sería más fácil; yo creo que no está muy lejos de eso. Ahora, no es rápido el proceso, no es rápido, es una causa paulatina, más aún cuando esas no son políticas de gobierno ni del Estado; o sea son propuestas de organizaciones (...) son organizaciones que trabajan de una manera independiente y por lo mismo, con recursos propios y es lento el proceso. Ojala uno pudiera hacer miles de talleres con los jóvenes, miles de actividades... pero muchas es un costo de tiempo y de dinero. Pero uno lo hace, se hace... pero es paulatino, pero quizás más adelante se pueda hacer a mayor escala (...) uno trata de aportar en esos proyectos, y es fundamental fortalecer la identidad" (Entrevistada 14).

Son miradas y apuestas por el futuro, por algo que se termina de construir "en el mañana". Los líderes son parte de un proceso constructivo de "lo que queda por hacer" que se relaciona con la consolidación de una identidad étnica diferenciada y fortalecida en la sociedad tarapaqueña. Se insiste en el enfoque de "proceso" que con el paso del tiempo, aspira concientizar acerca de la presencia de lo indígena a nivel regional y nacional.

"(...) Hay un hambre. Yo veo en las comunidades que hay un hambre. (...) Mi idea es poder preparar varios liderazgos fuertes por acá. Y que cuando estén listos, yo les voy a pasar revista, y les pueda decir ¿Cómo estamos? Pero nos estamos preparando, no sé que tiempo nos demoraremos, pero vamos para allá. Si el gobierno sigue siendo inflexible en esto, y sigue con la misma política que tiene, me está obligando, porque no está apoyando".  
"(...) Mi solución queda en levantar a la sociedad. Provocar los cambios, levantando todos. Y eso es lo que estoy haciendo, porque de otra forma no lo puedo hacer, mientras estos hijos que yo tengo yo, mi sobrino, mi familia se están educando, uno está estudiando economía, tengo una hija estudiando derecho y el otro está estudiando en la parte medio ambiental. Y así nos hemos como (sic) distribuido, porque yo sé que un día tenemos que prepararnos para poder gobernar, el Pachacutec viene, pero tenemos que estar preparado para ese momento, para poder gobernar. Toda esta cuestión es cíclica. No es así como lo mira este sistema. No es lineal. (...) (Entrevistado 9).

"(...) hay que cambiar la forma de ver el mundo al final, es un cambio cultural y el cambio cultural no se produce por decreto, pero ayudan los decretos. (...) Antes era normal de que yo maltratara, o mirara en menos o discriminara y tratara con la punta del pie a un indígena, ahora ese indígena tiene derechos legales y puede demandarme por racista y por haberlo discriminado o por haberlo maltratado y si no aprendo por la buena, aprendo por la mala, y tengo que pagar una multa o incluso hay penas punitivas al respecto. Y va a llegar un momento que a nadie se le va a ocurrir estar discriminando o creyéndose mejor que un indígena, pero eso ya es un tema de varias generaciones. (...) (Entrevistado 11).

Los líderes asumen una línea discursiva en donde señalan que lo más importante es lo que está por venir. Hay temas que ya han conseguido su espacio en el contexto de la sociedad tarapaqueña. Un factor adverso para que alcancen más repercusión social, es la poca comunicación entre dirigentes y líderes. Lo que faltaría sería conformar (a partir de los discursos y propuestas de reivindicación), acciones y demandas coordinadas que conecten a los diferentes grupos y sus líderes en torno a objetivos similares. Hoy cada uno vela por los intereses propios y de la organización que representa y no llega a potenciar (por mucho que lo sugiera en sus palabras) una panorganización, federación de organizaciones o algo parecido.

“(...) estamos todavía en la prehistoria en el norte sobre todo en los temas organizacionales indígenas. Este es un fenómeno que tiene pocas décadas, que está teniendo un recambio generacional, donde están apareciendo algunos dirigentes más interesantes, el problema es que la maquinaria política se los come rápidamente y tienen que responder ya más al partido que a sus ideas originales. (...)”.

“(...) tenemos a montones de personajes o líderes que rasgan vestiduras porque ellos son aymaras, pero cuando llegan a la casa... no sé po’..., prenden la tele y ven el “Fox”<sup>421</sup>, entonces es según el público que tengan, en el discurso, en el discurso público, ya en el tema cotidiano familiar es cuando tiene que haber un tema de formación valórica, para que permita eso, por eso es importante que los escenarios sociales sean amigables y las universidades están haciendo muy poco al respecto, están formando profesionales que (...) no les dan este espacio, porque no lo conocen... entonces no lo valorizan, no revalorizan elementos tradicionales (...)” (Entrevistado 11).

Son varias las aristas de este proceso de reconocimiento de los líderes aymaras y su labor en la promoción de una identidad étnica con proyecciones de futuro. Estimamos que esta construcción de una imagen colectiva, sostenida en el autoreconocimiento y en discursos por la diferencia cultural será trascendental en los próximos años en el país, pues a partir de ella se dará mayor o menor relevancia a la presencia e incidencia política de los pueblos indígenas en Chile.

En este momento dejamos estas reflexiones para volver nuestra mirada a la situación de las organizaciones indígenas contemporáneas, con lo cual pretendemos completar el análisis de la situación de los aymaras en la región meridional de los Andes, sus proyecciones inmediatas y mediatas.

---

<sup>421</sup> Canal de televisión internacional.



#### **V.4) LAS ORGANIZACIONES AYMARAS HOY.**

Si hay un aspecto que caracteriza a las organizaciones indígenas aymaras en la actualidad, es su heterogeneidad: son muchas, con distintos intereses y tamaños, abocadas en un sinnúmero de temas u objetivos y emplazadas en territorios diferentes (rurales, urbanos, interurbanos o mixtos). Constituyen un conjunto que trabaja de diversas maneras según el contexto en que se emplazan y dependen, en mayor o menor medida, de cuales sean los organismos e instituciones con quienes se relacionen.

Las razones que motivan a organizarse pueden ser, de igual modo, muy disímiles. Van desde intereses políticos, deportivos, culturales, sociales o económicos. Sólo al analizar el grado de representatividad que guardan las organizaciones, es cuando empezamos a notar sus diferencias. Este es uno de los aspectos que distingue a ciertas agrupaciones respecto de otras. Algunas no representan prácticamente a nadie, siendo creadas por pocos fundamentalmente para recibir algún beneficio:

[Las organizaciones] “(...) son precarias, se representan a ellos mismos, suponte, lo que te contaba yo - lo dicen ellos-, o sea, ayer también dijeron ellos mismos vieron organizaciones (sic), hay ciertas organizaciones en que la o el presidente se representan a ellos mismos, son un grupo muy pequeño, entonces nosotros por cumplir un protocolo, decir “no, si nos reunimos con la organización tal o cual”, si figura en actas, pero la información no llega (...)” (Entrevistado 6).

Creemos que existen grandes diferencias en relación con el respaldo que tienen las organizaciones lo que depende de sus formas de trabajo y temas de interés. Algunas proponen el fin de la acción paternalista del Estado, con la consiguiente mayor participación en las decisiones que les competen; otras, por el contrario, han surgido ante todo como una herramienta instrumental, por motivaciones económicas. Las agrupaciones socioculturales o deportivas tienen mayor adhesión, reúnen a más personas, y poseen mejor sostenibilidad en comparación con otras de carácter político–reivindicativo o económico–productivo.

“(...) hay otro tipo de organizaciones que son muchísimo más exitosas que no persiguen fines productivos, como son las cofradías religiosas, los grupos de baile, los hijos de pueblos, las asociaciones o grupos ligados a la cuestión del fútbol andina, que tienen otros objetivos y quizá por eso son más prácticas y funcionan mejor, son más específicas (...) todas todavía basan su éxito y su forma de funcionar en el parentesco, sí o sí el

parentesco es “el que la lleva”<sup>422</sup>. Creo que sí, en estos momentos, en los últimos dos o tres años, está ocurriendo un recambio generacional en su dirigencia, que parece bien interesante, en donde gente de treinta y tantos, cuarenta años, que son más urbanas, pero que quizá tienen un pasado o una relación todavía directa con lo rural, están adquiriendo cargos. Y es gente que tiene un nivel educacional más urbano, lo que les permite ordenar un poco más la organización, pero por otro lado, ha creado en algunos casos la división entre lo rural y lo urbano (...)” (Entrevistado 11).

Durante las estancias en el norte de Chile constatamos las dificultades que tienen las distintas organizaciones sociales y culturales indígenas para conseguir objetivos comunes (cuando eso constituye una necesidad), que les permitirían eventualmente obtener resultados de mayor proyección y difusión:

“No hay reunión así en conjunto (...) un día hay reunión, mañana hay reunión, entonces nosotros estamos, prácticamente, todos los fines de semana, reunión. Pero nosotros nunca participamos, entonces como estamos un poquito fuera del turismo, no estamos siempre juntos. Si estuviéramos juntos todas las veces en la reunión (...) ahí estamos nosotros con nuestros artesanos, con nuestros tejidos (...) estaríamos apoyando, ellos nos apoyan a nosotros, y nosotros los apoyamos” (Entrevistado 18, dirigente de la Asociación de artesanos de 55 años. Pueblo de Camiña).

Un factor que incide en esa cuestión – plantearon - es la falta de ‘proactividad’ y ‘dinamismo’ de la gente, para aprovechar oportunidades que ofrecen las instituciones y organismos del Estado, además de la debilidad de los liderazgos locales:

“¿Sabe que es lo que está fallando acá? Yo creo que nadie lo ha tomado en cuenta. La falla fundamental acá son los pueblos. Aquí son dos cosas: está fallando el liderazgo, como presidente de cada comunidad, o está fallando las mismas comunidades que ‘no están ni ahí’. Ese es el problema” (...)

“Lo voy a decir con un ejemplo básico: antiguamente cuando no había alcaldía aquí, el pueblo de Apamilca<sup>423</sup> y el pueblo de Cusama<sup>424</sup>, eran los mejores pueblos ¡Eran unidos! Se hizo la alcaldía y Apamilca... no sé. Cusama... ¡Es el peor pueblo de la comunidad!,... ¿por qué?... porque se utilizó”. (Expositor en reunión 2).

Habría escasa posibilidad de conformar un interés u objetivo colectivo. En muchos casos el oportunismo de unos pocos, que se aprovechan de ciertos proyectos y recursos con los que participan de iniciativas concretas, debilitan la potencial asociatividad. En otros casos la intervención de instituciones externas ha debilitado estructuras socioculturales colectivas y el tejido social de las comunidades y pueblos:

---

<sup>422</sup> ‘El que la lleva’: ‘lo más habitual y popular’.

<sup>423</sup> Apamilca, ver cita 233.

<sup>424</sup> Cusama, ver cita 234.

“Yo creo que la distribución de los proyectos que se ‘hacen’ (sic) es para muy pocas personas y somos tantos. (...) Son elegidos siempre las mismas personas, y los demás quieren que todo se lo den. Hay que buscar una nueva fórmula, un nuevo medio de cómo poder ‘dentrar’ (sic), y que a todos les toque un poquito” (Expositor en reunión 3).

“Muchos entran por recibir ‘altiro’<sup>425</sup>, no aportan na’<sup>426</sup> pero quieren recibir. No reciben, se salen” (...) “Yo estoy criticando con hechos”. (...) (Expositor en reunión 2).

Estos ejemplos revelan como afecta el accionar de las instituciones y organismos públicos del Estado (en este caso, el municipio). Muchas veces limita la potencial independencia y actividades de las organizaciones sociales aymaras, las que ven más cómodo esperar “a que les den ayuda”.

Un líder aymara con quien conversamos acerca de esa situación, señaló que sería en la esfera de las manifestaciones culturales (música, danza), sociales (fiestas patronales, celebraciones religiosas) o deportivas (especialmente campeonatos de fútbol) en donde mejor se expresa el valor la capacidad asociativa y organizativa indígena. Es lo que él mismo llamó, “hacer pueblo”, que permite el fortalecimiento de un movimiento aymara, hasta la fecha disperso y desarticulado. De acuerdo con sus palabras, ‘hacer pueblo’ sería una suerte de ‘sustento cultural’:

“(...) yo admiro mucho a la gente que hace estos grupos de baile, estas agrupaciones de baile que cumplen un rol pero extraordinariamente importante. A veces la gente que está metida en el tema político no entiende. “[piensan] que se están divirtiendo, que se están gozando, se están ‘curando’<sup>427</sup> ..., se dedican a tomar”... no po’, ¡esa es la presencia! Si no existiera eso, no estaríamos nosotros [los dirigentes políticos aymaras], no existimos,... ¡qué vamos a hablar!, ¡qué vamos a defender! Y los que están trabajando en la recuperación de la lengua materna que lo sigan haciendo, con más fuerza, y los yatiri... ¡toda presencia!, ¡toda fuerza!... la identidad, la cultura, el baile... si tenemos que volver a sacar al santito a pasear hay que seguirlo paseando (sic)... las vestimentas, las comidas tienen que estar con mucha más fuerza porque ese es el sustento para poner el tema político de pueblo arriba... sin eso... no hay nada. Entonces por eso, eso es lo que tenemos que entender los dirigentes políticos en este asunto (...)” (Entrevistado 12).

La presencia activa de las organizaciones sociales, culturales o deportivas resulta algo crucial para la visibilización de los pueblos indígenas dentro del entramado social del norte de Chile, siendo el tipo de agrupaciones que mantienen el mayor

---

<sup>425</sup> “Altiro”: modismo coloquial chileno que se refiere a que algo se realizará “Inmediatamente” o “De inmediato”. [www.rae.es](http://www.rae.es)

<sup>426</sup> “Ná”: contracción de la palabra castellana “Nada”.

<sup>427</sup> “Se están curando”: se están emborrachando.

número de socios. Esa “presencia” a la que se refiere el anterior testimonio del dirigente, facilita la acción de las organizaciones de carácter político o de índole productivo – económico, debido a que éstas últimas no destacan tanto como las primeras en eventos o reuniones masivas.

Aunque las organizaciones políticas constituyen una minoría, exponen discursos reivindicativos de los derechos que no se les reconocen, como por ejemplo la negación a la administración y uso de los recursos naturales emplazados en sus territorios (agua y tierra): no han logrado instalar esos temas con propiedad en el discurso público de la sociedad tarapaqueña, en parte por la exclusión y discriminación comunicacional<sup>428</sup>. Por otro lado, las organizaciones productivo-económicas funcionan básicamente dentro de la lógica coyuntural de proyectos. Dependen de subsidios y se mantienen activas cuando hay recursos económicos de por medio, que puedan beneficiar a alguno de sus integrantes.

El indígena como sujeto político con derechos culturales es segregado en los discursos de los colectivos político-partidistas que han obtenido cargos de representación pública. Es posible apreciar desconocimiento acerca de las demandas que solicitan algunas organizaciones indígenas: el ámbito político es en donde la conciencia acerca de los problemas centrales de los pueblos indígenas, históricamente desconocidos o negados por el Estado y los medios de comunicación oficial, debería fortalecerse para terminar con la discriminación y exclusión. Se insiste en la necesidad de “luchar” por espacios más interculturales, informando y socializando sobre esto tanto a nivel nacional como internacional.

Algunas organizaciones anhelan que se reconozcan los fundamentos de una identidad que aporte en la construcción de un sentido de futuro del colectivo aymara. Para eso construyen su propia visión acerca del pasado, que exponen en instancias oficiales e institucionales para que sea conocida por la sociedad civil en general. Señalan la presencia de un colectivo consciente de su condición de aymara, que ahora vivir en una sociedad donde lo propio pueda tener su espacio:

---

<sup>428</sup> Que pretenden romper con la formación de nuevos medios de prensa alternativa. Varias organizaciones utilizan esos medios (Internet, foros virtuales), favoreciendo el respeto y difusión de derechos políticos y colectivos, que esperan instalar públicamente como un tema de debate próximamente. Es una demanda –señalan- de la mayoría de la población indígena.

“Yo lo que hoy le estoy diciendo a mis paisanos: rescaten su identidad. Eso va a ser el gran valor y la gran arma que vamos a tener” (...)

“Hoy en día nosotros estamos preocupados de mandar los hijos a la Universidad. Todos. Yo he dicho ‘Ojo hermanos, ojo’. Es un cuchillo de doble filo mandar los hijos a la Universidad. Si nosotros no somos capaces de transmitirle nuestra identidad a ese niño... ese hombre va a ser el peor cuchillo pa’ nosotros... me va a vender con territorio, con todo a mí. (...). “Porque aunque sea indio se está educando para funcionar acá, en este sistema. No se está educando para funcionar en nuestras comunidades. Ese es el temor. Si nosotros no inculcamos la identidad en esto van a hacer desaparecer toda esa cuestión. (...)” (Entrevistado 9).

Ellos quieren elaborar y fundamentar una interpretación de su propia historia, la de los negados, para que se haga presente y tome el lugar que le corresponde.

En la siguiente sección describimos las características de algunas de las organizaciones aymaras más importantes de las regiones de Tarapacá y de Arica – Parinacota. Diferenciamos entre las sociales, culturales o deportivas y las políticas, productivas o económicas. Desde estos antecedentes, luego expondremos reflexiones acerca de la situación actual del pueblo aymara, y los procesos interculturales en el norte de Chile.

#### **V.4.1. Organizaciones sociales, culturales y deportivas**

##### *V.4.1.1. Cofradías religiosas*

Constituyen una de las formas de organización social más importantes para un significativo grupo de la población del norte de Chile, destacando por su alta convocatoria y porque en ellas participan personas de todos los ámbitos de la sociedad tarapaqueña. Para algunos las cofradías religiosas, (que son principalmente cofradías de baile) pueden ser vistas como experiencias tempranas de asociatividad, de las cuales la iglesia católica tarapaqueña se apropió aunque sin llegar a institucionalizarlas como comunidades pastorales bajo su tutela (GONZÁLEZ, S. 2006: 47).

Si bien en diferentes eventos o actividades demuestran la devoción cristiano-católica, existe dos conmemoraciones del calendario religioso anual donde las cofradías participan con especial esmero: la “Fiesta de la Tirana” que se realiza en el poblado pampino de La Tirana<sup>429</sup> el día 16 de Julio, en su versión urbana (la “Tirana

---

<sup>429</sup> Sobre La Tirana, ver cita 225, página 175.

Chica”) en Iquique el 28 de Julio y en la Fiesta de San Lorenzo de Tarapacá, en el pueblo de Tarapacá<sup>430</sup> en la Quebrada del mismo nombre, el 15 de Agosto. En esas ocasiones las cofradías asisten en mayor número, con gran entusiasmo y fervor<sup>431</sup>.

Integradas indistintamente por indígenas o no, las cofradías transforman las festividades religiosas en eventos de carácter intercultural sincrético (Op. Cit.: 41). Surgidas a mediados del siglo XIX en tiempos de expansión de la minería del salitre en el desierto de Atacama, llegaron a transformarse en espacios para la protección, refugio y salud del espíritu de los hombres que trabajaban y habitaban en el desierto pampino (GONZÁLEZ, S. 2006:37 y 42). Desde el siglo XX, al mismo tiempo que el proceso de chilenización en Tarapacá, sufrieron importantes modificaciones en la medida que incorporaron símbolos propios del nacionalismo chileno en su ritualidad (entre éstos el “baile chino”, uno de los más antiguos bailes chilenos interpretados por las cofradías) (Op. Cit.: 42, citando a González et al. 1994).

La identidad de los hombres y mujeres que participan de la conmemoración de festividades religiosas del norte de Chile se ha ido transformando, reconfigurándose en un nuevo contexto, marcado por fenómenos como la migración, resignificación de la identidad étnica o el nacionalismo. Puede que los integrantes de las bandas musicales que acompañan a las cofradías sean los únicos que lograron mantener (y mantienen) un carácter más marcadamente “andino” o “indio” al participar. (Ibíd.: 43).

Algunos hitos destacables en la historia de las cofradías religiosas. El año 1933 se crea en Iquique el templo de la Plaza Arica<sup>432</sup> en homenaje de la Virgen del Carmen<sup>433</sup>. Dicho sitio se ha constituido en un espacio que acoge en la actualidad a las cofradías religiosas para que ensayen durante el año, siendo escenario de la celebración de la “Tirana Chica”, el 28 de Julio (Ibíd.: 47). En la década de 1960 nace la primera asociación que reúne a las cofradías religiosas: la Federación de Bailes de la Tirana, con más de cuatro mil socios activos, mucho más que los que ha llegado a tener cualquier federación obrera o patronal del norte (Ibíd.: 47, 48).

Las cofradías combinan el fervor religioso con el uso de vestimentas y atuendos tradicionales aymaras. Participan de las celebraciones del calendario católico, venerando a las imágenes del culto. Hay cofradías organizadas en distintas

---

<sup>430</sup> 102 kilómetros al este de Iquique.

<sup>431</sup> Fotografía de la celebración de la Fiesta de San Lorenzo de Tarapacá en el Anexo tercero.

<sup>432</sup> En el barrio norte de la ciudad de Iquique.

<sup>433</sup> Patrona religiosa de Chile.

localidades tarapaqueñas, destacando las de los poblados precordilleranos de Mamiña, Parca, Macaya, Huarasiña, Quillahuasa o Laonzana<sup>434</sup>.

El sentido del baile en las agrupaciones remite al encuentro entre tradiciones culturales andinas e hispano-coloniales, y su transformación y síntesis en el culto a la Virgen. El ritual de su devoción incorpora elementos de ambas fuentes<sup>435</sup>.

El siguiente constituye el testimonio de uno de los danzantes más antiguos actualmente vivo que participa por más de 60 años en la Fiesta de la Tirana:

"(...) Mi madre bailaba chuncho<sup>436</sup>, en 1926 nací y ella dejó de bailar porque después nacieron mis otros hermanos, por eso me trajeron chico para acá y me colocaban ropa cada año" (...)

"(...) Para nosotros, que tenemos edad, La Tirana de antes era menos lujosa pero más mágica, de corazón, porque antes se lloraba y se reía, hoy día no, la religiosidad ha cambiado mucho".

"(...) Cuando comencé a ser caporal<sup>437</sup> la fiesta duraba 3 días, concluía el 17 con la procesión chica de los comerciantes que comenzaba a las 10 de la mañana, ahí terminaba la fiesta al mediodía. En cambio ahora termina entre el 19 y 20 de julio".

"(...) No había orden acá, el obispo subía a las 9 horas para la misa de campaña y regresaba a Iquique, no almorzaba acá como ahora que se quedan en el pueblo. En esos años había sólo un cura que venía por dos o tres días"<sup>438</sup>.

En el norte, junto con las agrupaciones de baile surgen otras como los "cuasimodistas" y diversos "clubes de huasos"<sup>439</sup>. Los cuasimodistas se transforman en

---

<sup>434</sup> Podemos apreciar la ubicación de estos pueblos en el mapa de la página 14.

<sup>435</sup> Véase Guerrero B. (2004: 80). BERG (1989), reflexiona al respecto "El actual paisaje aymara tiene, no cabe duda, un aspecto nítidamente cristiano [pero lo] cristiano no ha substituido lo autóctono" (BERG, Hans van del (1989:153) citado por JOLICOEUR, Luis (1996:54). Lo que ha ocurrido es que, más bien, lo cristiano "ha sido integrado en lo autóctono. Ha sido 'autoctonizado' llegando a ser parte de su propia visión y experiencia del paisaje de los aymaras". De ese modo "muchas fiestas cristianas han sido 'reinterpretadas' en base a aquellas que los aymaras celebran tradicionalmente en más o menos las mismas fechas" (Ibíd.: 54, citando a BERG: 159). "Los aymaras han aceptado el cristianismo para tomarlo como propio. (...) La religión aymara ha culturizado al cristianismo y el Evangelio en vez de que el cristianismo y el Evangelio se haya inculturado en la religión aymara (Ibíd.: 55 - 56).

<sup>436</sup> Un tipo de baile con vestimenta de plumas. Chuncho viene de la palabra quechua y aymara "*ch'unchu*" que significa plumaje. ([www.rae.es](http://www.rae.es)). En Chile se denomina Chuncho a algunos tipos de buhos o lechuzas.

<sup>437</sup> Cabeza de baile en la fiesta. El origen de su nombre se remonta a tiempos coloniales, cuando su imagen correspondía con la del capataz de la faena de la hacienda, encargado de los esclavos de hacienda.

<sup>438</sup> En [www.estrellaiquique.cl](http://www.estrellaiquique.cl) [Fecha: 20 de julio de 2008].

<sup>439</sup> Los cuasimodistas y los clubes de huasos constituyen expresiones de religiosidad nacidas en el Chile central. Los primeros tienen como principal misión acompañar al párroco católico cuando lleva la comunión a los enfermos; los Clubes de Huasos practican el rodeo, actividad lúdico-deportiva donde se demuestra la agilidad al mando de una cabalgadura. (GUERRERO, B. 2004:81).

una opción frente a los bailes religiosos. Muchos peregrinos, sin embargo, participan en las cofradías que asisten a los centros de peregrinación como La Tirana o San Lorenzo. (GUERRERO, B. 2004: 81).

Las cofradías religiosas reunidas en agrupaciones de bailes, interpretan diferentes tipos de danzas donde destacan morenadas<sup>440</sup> y tinkus<sup>441</sup>, etcétera. Asimismo existe una Sociedad religiosa Baile Chino, que interpreta el baile chino, uno de los más antiguos de la fiesta religiosa de La Tirana.

#### V.4.1.2.- Ligas andinas de fútbol.

Otro ámbito donde apreciamos un importante nivel de organización del colectivo aymara es el de las asociaciones deportivas urbanas. Destaca el caso de las Ligas Andinas de Fútbol, nacidas tanto en Arica como en Iquique, que incluyen a varios equipos, la mayor parte formado por personas de familias emigrantes del espacio rural tarapaqueño. Dicha situación fomenta el estrechamiento de vínculos entre “hijos de pueblos” con una historia personal y familiar similar, permitiendo su autoidentificación como parte de un colectivo indígena translocal que reproduce y comparte una identidad cultural y andina (VILLENNA, S. 2003: 21<sup>442</sup>, citado en GUERRERO, B. 2004: 74; también GUERRERO B. *et al* 2007: 122). El deporte se transforma en un catalizador tanto para “la generación de capital social<sup>443</sup>” como para el establecimiento de vínculos comunitarios cargados de intensidad afectiva” (Ibíd.: 74)

Para Guerrero las actividades sociales vinculadas al fútbol ya tuvieron su espacio en el contexto de la economía salitrera durante todo el siglo XX:

“Jugar al fútbol se convirtió en una nueva referencia identitaria. Los cientos de clubes que se formaron tanto en la ciudad como en la pampa daban cuenta de las nuevas realidades sociales como el barrio, las colonias de

---

440 Una de las danzas más importantes en las festividades y carnavales del mundo andino contemporáneo. Es una reminiscencia de los “reyes etíopes” que participaban en las mascaradas de los siglos XVI y XVII (GISBERT, T. 1999/2002:240). Se baila en la actualidad en distintos eventos de todo el mundo andino, destacándose el caso del Carnaval de Oruro, en Bolivia, durante el mes de febrero.

441 Cuyo origen estuvo en batallas o enfrentamientos en las fronteras interétnicas del sector surandino. Para Bertonio la palabra Tinku está relacionada directamente con la guerra, y su expresión contemporánea rememora, a través del baile ritual, diferencias entre etnias (PLATT, T. en ALBÓ, X (comp.) 1988:390,392 y 393).

442 VILLENNA Sergio. “Gol-balización, identidades nacionales y fútbol. En “futbologías, Fútbol, identidad y violencia en América Latina. Pablo Alabarces (comp.). CLACSO, 2003. pp. 257 – 271. También tiene otro título del mismo año “El fútbol y las identidades”. Prólogo a los estudios latinoamericanos. Op. Cit. pp. 21 – 35.

443 Sobre el concepto de Capital social, ver sección II.2.1, cita 353, página 235.



migrantes, las clases sociales, las oficinas salitreras, etc. (...) El club deportivo se alzó como una de las instituciones centrales de la ciudad. Y el barrio los cobijó” (2004: 76).

El siguiente testimonio aporta una imagen acerca de las características de la actual Liga Andina de fútbol en Iquique:

“(...) Se concretó [la actual Liga Andina] ya, con éstos otros grupos de pueblos, que es como lo mismo de antes, pero ya más organizado. Y bueno trabajan todo lo que es el tema deportivo, pero netamente esa es la proyección.... ahí el objetivo es reunirse para defender su pueblo mediante el fútbol, y competencia... y hacen campeonatos anuales. Y además ellos ingresaron en la asociación de fútbol de acá, como liga andina... o sea igual ahí ocuparon su espacio dentro de lo que es el mundo deportivo; que hay agrupaciones ahí, de asociaciones, ellos ingresaron con la liga andina, muchos años ya (...)”. (Entrevistada 8).

Las ligas de fútbol no abarcan reivindicaciones de derechos políticos, territoriales o económicos, que en cambio si interesan a otro tipo de agrupación aymara. Sobre lo mismo, se describe de la siguiente manera a los dirigentes deportivos:

“(...) A ellos ‘les importa un pepino’<sup>444</sup> lo que ocurre con el término “indígenas”, lo que le interesa es que hayan canchas deportivas, tener su campeonato; que no deja de ser igual relevante y jugársela por su pueblo, por defender y ojala ganar los campeonatos. Eso es el objetivo y ese es, y es un fenómeno potente”. (Entrevistada 8).

En Arica los partidos de la Liga Andina se realizan todos los fines de semana en una polvorienta cancha de tierra ubicada en un populoso vecindario de la ciudad. Los equipos reciben el nombre de distintas localidades del interior de la región: Azapa, Putre, Codpa, Socoroma, Chapisca, Belén, Ticnamar, Caquena, etcétera<sup>445</sup>.

En esta competencia destaca un equipo, Pacha Aru, que no representa los colores de ningún pueblo del interior, sino el de aymaras ya afincados en la ciudad, ‘los urbanos’. Esta agrupación informa a sus socios de los avances o retrocesos en la liga, por medio de una página web donde actualiza permanentemente noticias acerca de su equipo<sup>446</sup>. Deportivo Pacha Aru fue campeón de la liga de fútbol por última vez el año 2004.

---

<sup>444</sup> “Les importa un pepino”: no les interesa.

<sup>445</sup> En <http://www.elmorrocotudo.cl/admin/render/noticia/15582>

<sup>446</sup> En <http://deportivopachaaaru.blogspot.com/>

Hemos presentado la historia de Pacha Aru en la sección IV.2.2.1 del capítulo cuarto. Caracterizaremos con mayor detención en un próximo apartado (V.4.2.1, página 287), el estado actual de la organización.

#### *V.4.1.3.- Red comunitaria de asesores culturales.*

Otra forma de organización exitosa es la Red comunitaria de asesores culturales, de la localidad de Putre, - pueblo de la altiplanicie de la región de Arica – Parinacota<sup>447</sup>. Fundada el año 2005, centra su trabajo en el ámbito de la salud intercultural, alertada por las necesidades locales y con el objetivo de alcanzar una mejor complementación entre las medicinas aymara y occidental. El testimonio de una de sus coordinadoras nos transporta a los inicios de la red:

“(...) confluyen médicos tradicionales indígenas que tengan (sic) representación comunitaria, o sea, avalados por sus comunidades de origen, más representantes de esas comunidades, (no necesariamente que tengan conocimientos médicos), sino más bien representantes de tipo político en la comunidad (...)” (Entrevistada 3).

La organización recibe “gente designada por la comunidad para estar ahí y gente que está interesada en aprender sobre salud y ser aprendiz de los médicos tradicionales”, llegando de este modo a constituir un grupo bastante representativo de la población aymara:

“(...) hay representación de todas las comunidades territoriales históricas en esta agrupación que se llama “red comunitaria”, que es una organización de hecho, no de derecho. En términos instrumentales la red comunitaria de asesores culturales se constituye en asociación indígena ‘Kolliri Yatiri Aymar Markalaka’ (...) (Entrevistada 3).

La Red estructura un modelo de atención y gestión en salud que complementa recursos de los sistemas médico oficial e indígena aymara, patrocinando actividades como la atención conjunta de médicos modernos y andinos, fortalecimiento de la medicina aymara, promoción de nuevas aplicaciones de esa medicina e intercambio con otros pueblos indígenas. Además arma jornadas de capacitación para dar a conocer su conocimiento en todos los estamentos de la sociedad local<sup>448</sup>. La zona de

---

<sup>447</sup> Ubicado en el altiplano, en la carretera que une las ciudades de Arica y La Paz (Ver mapa en página 133).

<sup>448</sup> En: CONGRESO MED APS

<http://www.medicosaps.cl/IV%20Congreso%20Nacional%20M%E9dicos%20APS/M%F3dulo%20Miscel%20E1neos/CONGRESO%20MED%20APS.pdf>

trabajo de la organización se circunscribe a las ciudades de Putre, en la altiplanicie y Arica, en la costa.

A diferencia de muchas organizaciones, surge antes que la figura legal creada con el objetivo de conseguir recursos que financien su propósito: una “sociedad” de carácter jurídico. Esta figura administrativa apoya el concurso en proyectos que permitan mejorar capacidades instaladas en temas de salud preventiva o paliativa.

“(…) la red es antecesora de la sociedad, y porque la asociación se ve exclusivamente con fines instrumentales, con éstos fines instrumentales de los recursos y una serie de cosas y de poder, en el fondo, hacer cogestiones en salud en el territorio y la cogestión en salud entendida no sólo como atención complementaria, sino como la administración también compartida de los recursos disponibles en el territorio para resolver problemas de salud (…)” (Entrevistada 3).

Una de las actividades instituida por la Red ha sido la promoción de una campaña de prevención de la tuberculosis en la ciudad de Arica. Ese proyecto tuvo varias etapas, donde participaron en un primer momento el Consejo Nacional Aymara como ente coordinador del trabajo buscando incluir a la mayor cantidad posible de organizaciones; finalmente terminó constituyéndose un grupo de monitores que promocionaban temáticas en salud:

“(…) frente al tema de la tuberculosis, que es como el tema epidemiológico de salud pública en las zonas con poblaciones aymaras, se trató de levantar un trabajo con el Consejo [Nacional Aymara], que también tenía que ver con, un poco, con una base territorial no indígena, la idea era que el Consejo sirviera de puente al servicio de salud para vincularse con las organizaciones indígenas urbanas de todo tipo, o sea, me refiero a comunidades indígenas, asociaciones indígenas, hijos de pueblo, cofradías religiosas; o sea el tipo de organización indígena más amplia. Y pensar entonces en identificar a esas organizaciones presentes en las áreas de cobertura de cada consultorio. (...) dentro de la ciudad. Y que entonces se transformaran en una suerte de monitores, - no de agentes de salud, monitores comunitarios -, que definieran una estrategia comunitaria de prevención de la tuberculosis y acompañamiento en las terapias desde la perspectiva tradicional (...)” (Entrevistada 3).

La baja capacidad de convocatoria que tuvo el Consejo Nacional Aymara para invitar a otras organizaciones indígenas terminó transformando al grupo de trabajo en uno más reducido donde participaron los que sí estaban realmente interesados en los temas de salud. Algunos de los miembros de ese grupo exteriorizaron interés por incorporar, posteriormente, nuevos temas en la agenda pública regional, aprovechando la plataforma ya instalada por la Red.

“(...) existen, funcionan, trabajan, hacen mucho trabajo con organizaciones, en Lluta, en Azapa, con agrupaciones de ancianos en la ciudad, en términos de promoción, acciones públicas de promoción, con harto baile, harta música andina (...) son gente que tiene una historia personal vinculada al tema de la tuberculosis, personal, familiar o como sea de amigos (...) algunos con una agenda bien política, visto como un espacio donde pueden instalar temas de derechos (...) Es eso, es un grupo de personas, interesadas en esto, por distintas razones y que desarrollan acciones de salud (...)”. (Entrevistada 3).

En relación con la proyección de la Red, se subraya que su gestión operará de acuerdo con el acompañamiento que se haga de los monitores de salud intercultural, por parte de los servicios públicos que trabajan vinculados a la temática.

“(...) Que puedan hacer o no hacer en adelante va a depender yo creo de dos cosas: va a depender de cuánta autonomía logren desarrollar y va a depender de qué tanto se mantenga en el servicio de salud una agenda de derechos en su accionar. Si no hay agenda de derechos, no va a haber un acompañamiento potenciador de la autonomía. (...)” (Entrevistada 3).

#### *V.4.1.4. Otras organizaciones.*

Existen además otras agrupaciones aymaras interesadas en diversos temas de carácter sociocultural en el norte de Chile. Conscientes de su gran número y singularidad, notamos la imposibilidad de incorporarlas a todas aquí. Describimos a continuación solo algunas, tal vez las que mayor proyección y relevancia han tenido en los últimos años en la zona.

##### *V.4.1.4.1. Instituto de Ciencias, cultura y tecnologías indígenas “Yatiña Uta”:*

Nace en el mes de Septiembre de 2006, con el objetivo de brindar conocimientos tradicionales y una educación con perspectiva andina, de acuerdo con la realidad indígena pasada y presente, creando historia propia. Gran parte de esta ha sido negada por la enseñanza formal chilena, conculcando el derecho a recibir un aprendizaje desde la cosmovisión aymara<sup>449</sup>.

La organización promueve la formación de personas inculcando en cada una la importancia de construir una relación armónica entre la Pachamama (Madre Tierra) y la sociedad actual, por medio del fortalecimiento de la identidad y práctica de la interculturalidad, para aportar en el respeto de las diferencias, la justicia social y la

---

<sup>449</sup> En: INSTITUTO DE LAS CIENCIAS, CULTURA Y TECNOLOGÍA INDÍGENAS. <http://institutoindigenaarica.blogspot.com>

igualdad, la lengua, danzas, textilería, medicina, gastronomía y comunicación, entre otros aspectos<sup>450</sup>.

Esta agrupación es una asociación indígena integrada en su mayoría solo por mujeres. Una de las actividades más importantes que realiza es coordinar la acción de un jardín de infantes durante los fines de semana. Un testimonio describe en que consiste esa labor:

“(...) una de las experiencias más interesantes que yo conozco aymara. (...) ellas se agruparon en esta asociación, empezaron a trabajar los fines de semana sin financiamiento, sin nada, y es la primera organización que yo les escucho decir que ellos mientras no tengan resultados no van a plantearle nada al Estado, porque en el fondo no pueden ir a pedir si no muestran lo que son capaces de hacer. (...) Y ellos tienen un jardín infantil que funciona los fines de semana y que se ha ampliado a sus padres, o sea, partió como un espacio donde a los niños se les enseñaron elementos culturales propios y los padres empezaron a hacer un pedido también de clases (...)

“(...) Yatiña Uta tuvo alguna vez un proyecto, ahora no tienen proyecto, entonces ellos dicen: necesitamos todos estos útiles para los niños, y les compraron los útiles. No tenían sede donde funcionar, porque le estaban cobrando arriendo, y como no tienen financiamiento, entonces ocupan la oficina de programa de salud de pueblos indígenas los fines de semana, porque ellos funcionan solo los fines de semana (...)” (Entrevistada 3).

*V.4.1.4.2 Centro de Comunicación e Investigación Indígena “Chasky Nayrampi”  
(Visión de mensajero, en lengua aymara).*

Agrupación nacida el año 2004 en la ciudad de Arica, se propone como objetivo “ser los actores y gestores de la comunicación, que ejercemos con una mirada propia. Nuestra mirada orientada en la promoción y defensa de nuestros derechos fundamentales como pueblos indígenas”<sup>451</sup>. Señalan estar “concientes de la necesidad de generar apropiación, capacitación y empoderamiento en el acceso y uso de las nuevas tecnologías de la información y comunicación”<sup>452</sup>. Este colectivo no solo está interesado en difundir antecedentes relacionados con el pueblo aymara. Va más allá, en tanto se propone difundir conciencia de “lo aymara” en los distintos estamentos del colectivo indígena regional, especialmente los más jóvenes. Esto pasa por la educación y difusión de la propia historia:

---

<sup>450</sup> Ibíd.

<sup>451</sup> En: Prensa Indígena Chaskinayrampi  
<http://chaskinayrampi1.blogspot.com>

<sup>452</sup> En: Chaskinayrampi  
<http://espanol.groups.yahoo.com/group/chaskinayrampi>

“(…) hay un intento, no sólo de documentar, sino también de generar testimonios políticos; y pudieran ser entonces una suerte de catalizadores de estos procesos, sobre todo en los indígenas más jóvenes en la ciudad. (…)” (Entrevistada 3).

#### *V.4.1.4.3. Comisión Aymara de Defensa del Medio Ambiente en la Región de Arica – Parinacota (CADMA).*

Un testimonio pone de manifiesto cual es la capacidad de convocatoria que alcanza el CADMA en ciertas circunstancias:

“(…) Si bien no tiene una gran ‘como membresía’ (sic), no tiene así ‘como’ una cantidad de socios importantes, frente a situaciones de crisis el CADMA concita la adhesión al menos formal de muchas organizaciones tradicionales. Y es la única organización que se ha planteado una agenda frente a la defensa de los recursos naturales (…)” (Entrevistada 3).

El CADMA es una organización indígena que ha logrado congregarse, bajo ciertas circunstancias extraordinarias, a un abanico de organizaciones de distinto cariz, en torno de un objetivo común cual es la defensa de sus recursos naturales, particularmente el agua de las tierras altiplánicas. Su postura frente a la utilización de los recursos naturales es de fuerte rechazo, lo que exigen por medio de la promoción de medidas que limiten o restrinjan el daño al medio ambiente.

Frente a la explotación de las aguas subterráneas, CADMA ha elevado su enérgica protesta ante los organismos responsables. Muestras de su acción son la presentación de una queja por la explotación de aguas subterráneas en el altiplano, o propuestas alternativas frente al modelo de “desarrollo” que el Estado pretende instalar en el norte del país:

“(…) El proyecto explotación de agua subterránea de los 10 pozos perforados en el Parque Nacional Lauca<sup>453</sup> en el año 1992 avalado mediante un decreto presidencial, ha causado un daño irreparable a nuestro pueblo Aymara de las provincias de Parinacota”, señala la Comisión Aymara de Defensa del Medio Ambiente, CADMA, citando la resolución exenta fechada el 29 de marzo de 2005<sup>454</sup>.  
“(…) los Aymaras no solo queremos lamentarnos (sic) de lo que nos pasa, pedimos en esta instancia internacional de las Naciones Unidas y en este

---

<sup>453</sup> Parque nacional “con una superficie de 137.883 hectáreas, se encuentra en la comuna de Putre, Provincia de Parinacota. Comprende la precordillera y el altiplano del extremo noreste de la Región de Arica y Parinacota”. Fuente: CORPORACIÓN NACIONAL FORESTAL. [http://www.conaf.cl/?seccion\\_id=60bf6943e56bc5b45b9b7e78b829d2c2&unidad=2](http://www.conaf.cl/?seccion_id=60bf6943e56bc5b45b9b7e78b829d2c2&unidad=2)

<sup>454</sup> En: Consejo Nacional Aymara de Mallkus y T'allas. Ratificado: pozos del altiplano no se tocan. <http://cna-aricaparinacota.blogspot.com/2007/03/ratificado-pozos-del-altiplano-no-se.html>

Grupo de Trabajo se nos escuche nuestra propuesta. Pedimos al Estado Chileno considerar nuestra propuesta:

El CADMA exige las siguientes medidas al Estado Chileno:

“(…) 1.- Construir y habilitar tranques de acumulación de aguas, ya que durante el año por pequeños riachuelos transita este elemento llegando hasta el mar y las autoridades de mi país (sic) no destinan recursos para una solución definitiva y que no dañaría en absoluto nuestro medio ambiente, y tendríamos un desarrollo que se sustente en métodos eficaces para la agricultura.

“(…) 2.- Utilizar las Napas subterráneas costeras, para el abastecimiento de la población de la ciudad de Arica, método que se logra a través de proceso de desalinización con un costo muy inferior a la extracción de los Pozos Subterráneos con el consiguiente deterioro y sequedad de los humedales (…).

“(…) Pedimos en esta alta instancia internacional que se nos escuche e instamos al Gobierno Chileno a seguir dialogando, que no se cierren las conversaciones, nosotros los Aymaras también queremos el desarrollo, pero el desarrollo con identidad que nos permita dejar la Pacha Mama (Tierra) para que las próximas generaciones se alimenten, tal como ha sido por innumerables generaciones de nuestra pueblo”<sup>455</sup>

#### *V.4.1.4.4. Asociación de Estudiantes de Pueblos Originarios (AESPO).*

Fundada el 22 de noviembre de 1999, destaca que su misión esta basada en los principios y objetivos que persiguen la reivindicación de derechos de los pueblos originarios. Se define a si misma como:

- autónoma, independiente de las otras organizaciones pertenecientes a la UTA<sup>456</sup>.
- democrática, en cuanto sus integrantes son elegidos a través del sufragio secreto, libre e informado.
- participativa, porque sus integrantes poseen el derecho a expresar su pensamiento y opinión libremente.
- comprometida con la reivindicación de derechos de los estudiantes y la comunidad a la que pertenecen, respetando al ser humano y la naturaleza, siendo un pilar fundamental de la cosmovisión de los pueblos originarios.

A su vez, señala que sus objetivos van en la línea de:

---

<sup>455</sup> Reunión de la Comisión de Derechos Humanos. Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas. 19° período de sesiones. 23 al 27 de julio de 2001. Fuente: GPTI01\_CADMA [http://www.puebloindio.org/ONU\\_info/GPTI01\\_CADMA.htm](http://www.puebloindio.org/ONU_info/GPTI01_CADMA.htm)

<sup>456</sup> Universidad de Tarapacá.

“Promover el desarrollo de los diversos pueblos originarios, a los cuales pertenecen los estudiantes de esta universidad, a través del aspecto educacional, rescatando y proyectando sus actuales y múltiples expresiones culturales.

“Recuperar y Fortalecer la identidad personal y colectiva de los estudiantes que pertenecen a los diferentes pueblos originarios.

“Poner al servicio de los pueblos originarios los conocimientos técnicos adquiridos, que beneficiarán de manera directa a los integrantes de estas comunidades”<sup>457</sup>.

Esta asociación convocó a talleres culturales en el año 2002, a los que asistieron grandes conocedores de la historia y cultura aymara como Sergio Platero, Cornelio Chipana, Teodoro Marka y Alejandro Supanta. (ZAPATA, C. 2007: 177).

#### **V.4.2. Organizaciones políticas, productivas y económicas.**

##### *V.4.2.1. Pacha Aru*

Como ya lo hemos indicado en otra sección de este trabajo, esta organización constituye uno de los referentes más importantes en el surgimiento del movimiento aymara durante la década de los '80 en el norte de Chile, liderando el proceso de reetnificación aymara en el contexto urbano de Arica, e incidiendo significativamente en toda Tarapacá. En su seno tuvieron cabida reflexiones del que llegó a ser el primer movimiento intelectual aymara por aquellos años, donde personeros y líderes participantes de la filosofía indianista y otros líderes bolivianos expusieron y promovieron en Chile. Fortalecieron su concienciación y afianzaron estrategias y reivindicaciones con el objeto de crear mayor identidad étnica.

Pacha Aru nació siguiendo los principios del pensamiento indianista. Así, algunos la percibieron como una organización que creció al amparo de “las fuerzas mágicas de nuestro pasado”, cabeza y centro de lo auténticamente aymara en el norte de Chile:

“(…) el Pacha Aru es donde la fuerza telúrica de los Andes ha puesto su fe en seguir la lucha de los antepasados (...) ha sido un centro de construir procesos colectivos donde ha atravesado una línea de compromiso espiritual y de construir (...) allí hemos empezado a construir familia, hemos iniciado la construcción de ayini, en un contexto urbano pero

---

<sup>457</sup> Fuente: <http://aespo-arica.blogspot.com>



retomando energía con la fuerza de retornar a nuestros territorios, los últimos acontecimientos nos señalan que este camino fue diseñado por nuestros achachilas<sup>458</sup> y mallkus. (...) (Entrevistado 1).

Al recordar el origen de Pacha Aru, una integrante describió cuál fue su proceso de “reencuentro” con lo propio:

“(...) al pasar los años me dí cuenta bueno, de todas las cosas que he escuchado, que lo que siempre está quedando en el Pacha quizás, esto es un espacio, el Pacha Aru, un espacio de reconstrucción, de construcción de identidad, acá quizás todos hemos encontrado nuestra identidad. En un momento quizás la ocultamos,... la renegamos, pero después en el Pacha yo encontré nuestra identidad étnica (...) dar cuenta que está ésta generación perdida que está como nosotros, que nuestros papás también nos ocultaron, entonces ha sido como un espacio, ‘como’ de identidad (sic), de reconstrucción, y está... esto que está envuelto en un punto, un punto concreto que podemos tomar, ¿no es cierto?, para volver, ¿no es cierto?, a reestructurar y organizar el Pacha Aru, con nueva visión, con nuevos puntos de vista, pero no olvidando que siempre vamos a pesquisar este espacio de construcción de identidad (...) (Expositora en reunión 11, participante en la reunión conmemorativa de la agrupación Pacha Aru, ciudad de Arica).

Pudimos participar en la conmemoración de los 25 años de la organización asistiendo a uno de los actos principales. A aquel encuentro llegaron, asimismo, antiguos dirigentes y líderes fundacionales. Aún cuando no era uno de los temas que convocó a esa cita, si hubo aportes que criticaron el estado actual de la organización y sus proyecciones futuras. El que sigue es el testimonio de uno de los fundadores de Pacha Aru, quien expuso su pensamiento sobre las que deberían ser, desde su perspectiva, las líneas de acción de la agrupación en los próximos años:

“(...) yo soy Ernerto Castro para aquellos que no me conocen, fui uno de los muchachotes que hablaba Raúl<sup>459</sup>, inquieto por supuesto como todo muchacho, quería participar y participé... fui como dicen muchos... y ese es mi incentivo, es un momento (...) ahora que ya tengo 50 años he vuelto... pero ¿por qué he vuelto? Porque llevo al Pacha en el corazón y saben por qué, porque nosotros somos uno, somos todos hermanos así como lo vimos *endenante* (sic) en esa foto, que casi boto una lágrima (...) esa es la madre nuestra, de ahí descendimos... Yo me considero un retornado... ¿pero en qué sentido? En el sentido de amor (...) “(...) este es y será [Pacha Aru] un centro siempre de acogida para todos aquellos que somos huérfanos, porque lamentablemente eso es lo que hemos sido, nos hemos tratado de cobijar en uno u otro lado y no lo hemos

---

<sup>458</sup> Achachila: abuelo, antepasado. Divinidad-antepasado asociada a determinados cerros o accidentes geográficos (ALBÓ, X. 1988:586).

<sup>459</sup> Raúl Paredes, uno de los ponentes de la jornada de conmemoración de los 25 años de Pacha Aru, describió el origen de la organización presentando a algunos de los fundadores, entre ellos quien habló en este testimonio. 31 de octubre de 2008.

logrado... unos por la política, otros con la economía... miremos lo fundamental, lo medular... ¿quiénes somos? Miren (...) todos somos iguales, hermanos, paisanos, indios y que hablémonos.... Y que nunca sintamos vergüenza, porque en el momento que sentimos vergüenza en eso estamos fritos (...)

“(...) nosotros no somos ni izquierdistas ni derechistas, somos lisellanamente aymaras, y ¿saben lo que veo yo en este momento? Es el nacimiento de la nación aymara, la nación aymara está viva, así por siglos la han humillado, la han humillado y miren cuánta opresión hemos resistido, hermanos queridos... ¿o ustedes creen que no han muerto nuestros antepasados? Han sufrido atroces, pero atroces, mucha tortura y todo (...) pasaron los quechuas que son, a través de los Incas, ellos vinieron a invadirnos acá, nosotros pasamos de eso, llegaron los españoles, luego llegaron los peruanos, ahora están los chilenos, pero somos trascendentes... seguimos vivos con nuestras caritas morenas, y nuestros hijos igual... tan hermosos que somos hermanos. Qué vamos a hacer ahora. Continuar nuestra obra. (...) démosle paso a la juventud, démosle el paso a lo que realmente debe tomar las riendas [que] son los jóvenes. Nosotros quedamos ya como historia, como (...) podemos dar un apoyo, o podemos decir esto así, esto es allá, porque las caras ¿qué es lo que dan? Experiencia... así que queridos hermanos, a todos los felicito porque ustedes en este momento estén acá, somos un solo cuerpo, una sola sangre y una sola nación. Gracias hermanos queridos”. (Expositor en reunión 12. Participante en la reunión conmemorativa de la agrupación Pacha Aru, ciudad de Arica).

Notamos como esa presencia incentiva la cohesión del aymara en torno a la figura de ‘pueblo’, no importando las diferencias. Para que las organizaciones se proyecten “lo importante es la actitud que se tiene” señalan los integrantes de Pacha Aru. Durante el encuentro al que fuimos convidados, distintos expositores hablaron acerca del origen de la entidad, señalando que ésta resultó clave para la constitución de su identidad. Decían que antes “no teníamos nada, porque no teníamos nada”. Posteriormente los ponentes expusieron cronológicamente, cuáles han sido los objetivos de Pacha Aru:

- 1.- crear conciencia e identidad,
- 2.- fomentar el rescate y práctica de la lengua, historia, tradiciones y costumbres aymaras,
- 3.- desarrollar la cultura en todos los ámbitos.

Encontramos algunos hitos que consolidan a Pacha Aru a lo largo de su historia. Estos fueron, por ejemplo, un Encuentro de Juventudes en 1986, las Escuelas de verano de 1987, la habilitación de su sede institucional en 1989 y la marcha de los 500 años de la invasión en 1992. Este último constituye uno de los momentos clave de

la organización en cuanto a capacidad de convocatoria durante la primera etapa de su historia<sup>460</sup>.

La agrupación ha realizado diversas actividades durante estos años. Algunas han sido los Encuentros Poéticos Musicales Aymaras (2003), donde participaron conjuntos como *Awatiñas* o *Yara*, encuentros musicales y de baile. También conmemora ceremonias y ritos representativos de su cosmovisión como los Martes de Ch'alla<sup>461</sup> (en Febrero) y la wilancha (el primer sábado de agosto de cada año). Estos eventos ponen a prueba la capacidad de organización, entregan sentido y actualizan la identidad indígena contemporánea del indio. Sobre estos ritos el siguiente testimonio:

“(...) venían actividades propiamente tales que obviamente son como ejes, ejes de nosotros del calendario aymara del año, está el Martes de Ch'alla, en la cual obviamente partimos con la pawa<sup>462</sup>, la ceremonia... los bailes en la oficina (...) la cual obviamente es nuestra sede, partimos por acá primero. Hay un sahumero en cada oficina, después pasamos a servirnos... una kalapurka, para partir con harta energía, y como ven, la tarqueada<sup>463</sup>, es la de la institución, o sea, nosotros mismos, o sea el... somos los mismos músicos, le hacíamos al canto, lo hacíamos a todo, o sea como oportunidad, como debe ser<sup>464</sup>. De repente hay unos que van aprendiendo, pero esa es la idea... tenemos nuestro grupo de baile [son]... ¡poli funcionales en ese sentido!... (Expositor en reunión 9).

El primer sábado del mes de agosto Pacha Aru conmemora la Wilancha, ceremonia ritual a la que asisten “pasantes”, “socios” y “familias”. Se realiza en el cerro Pachacollo (o cerro Sagrado, en el valle de Azapa). A continuación dejaremos que el propio relato de un miembro de Pacha Aru nos traslade a la ceremonia:

“(...) la wilancha una ceremonia eje, prácticamente de las principales... coyunturalmente es, prácticamente es la esencia de nosotros hasta el momento. Esta actividad ceremonial es completamente aymara, sin influencias de ninguna especie. Que están dispuestos a participar en los pasantes, que se comprometen año a año con algún aporte, que ésta es como una actividad comunitaria, están los socios, y últimamente está incorporado en la familia de nosotros, lo que contaba de repente Raúl de que ya... en un principio, cuando se invitaba a los jóvenes a participar y de

---

<sup>460</sup> Abordamos el periodo de formación y consolidación de la organización en la sección IV.2.2.1, página 193.

<sup>461</sup> Ritual andino que reúne a las familias para agradecer a la Pachamama por los bienes que se tienen, para desear prosperidad, salud y unión en los núcleos familiares.

<sup>462</sup> Pawa: ritual donde se pide protección a la Pachamama, realizado con ocasión de múltiples actividades.

<sup>463</sup> Danza que se ejecuta con el instrumento musical T'arka en grupos de músicos. Con ella se conmemora de otro modo los agradecimientos a la naturaleza. Fuente: [http://camarahoteleraoruro.tripod.com/la\\_tarqueada.htm](http://camarahoteleraoruro.tripod.com/la_tarqueada.htm)

<sup>464</sup> Ritos y ceremonias significativas y ejemplarizadoras de lo que Albo llama la adopción de un lenguaje compartido dentro de un contexto cultural de reflexión en torno de lo étnico y andino (ALBO, X. 2000:61).

repente los papás decían “¿pero qué estás haciendo? No te metas en esa cuestión... ¿qué están diciendo?... ah no”... y ahora los mismos padres participan y se suman (...) ha costado años, pero ahora los padres se suman a esta actividad, participan, nos acompañan, o sea ya, ya esa resistencia, se dijeron “ya no hay vuelta ya...”, entonces, ahora participaron socios (...), se hace siempre los primeros sábados de agosto cada año (...).”

“(...) [Se realiza en el] cerro Pacharcollo es decir el “cerro del Pacha” pero es el Cerro Sagrado, que muchos lo conocen y lo ubican, donde están los geoglifos ¿cierto? Entonces la actividad anteriormente, parte el viernes (...) “(...) En la noche hacemos la víspera y la preparación de la mesa (...) de todos nuestros pasantes, que son preparadas por el yatiri<sup>465</sup> y también están los animalitos... nuestros llamitos que son llevados hasta la cima del cerro (...) y allá obviamente en arriba tenemos nuestras mesas que las preparamos el viernes y las ponemos en la mesa que sigue... que preparamos justamente, que estamos trabajando como grupo y preparamos el cerro antes. Lo limpiamos, o sea de alguna manera hacemos una “mantención”<sup>466</sup> al cerro, una, una... le arreglamos un poco la cara porque a veces el cerro está sucio y nos hemos encontrado que va mucha gente a hacer actividades rituales ajenas a ésta... dijera, nos hemos encontrado de repente... huevos con nombre... figuritas, o sea... saben que ese cerro para nosotros a lo mejor es... piensan que tiene un poder especial y lo ocupan, ¿ya?, pero nosotros, obviamente, antes de eso vamos y limpiamos el suelo un poco porque obviamente la actividad que viene es muy especial. Entonces... y en la madrugada ya estamos preparando el fuego para quemar las mesas (...), hacemos nuestra ronda, la actividad de la chuspa, y terminamos bajando el cerro a la recepción en un lugar donde nosotros todos compartimos después de una larga jornada (...) nosotros ahí compartimos un rato con nuestros hermanos que vienen desde lugares distantes (...) incluso de Santiago. Mucha gente se agenda, es increíble, es como cuando la gente del pueblo, cuando uno va al pueblo, (...) y viene toda la gente... igual acá, a la wilancha viene gente de Santiago, Calama (...).” (Expositor en reunión 9).

Pacha Aru ha acogido en su sede a otras organizaciones o entidades de la ciudad o de pueblos del interior de la región que necesitan un espacio donde reunirse en la ciudad de Arica. Entre ellas están las Confraternidades de Bailes andinos, los Jóvenes hijos de Socoroma (actual AESPO); la Asociación de Propietarios de Parinacota (AGPRA), la comunidad de Surire, la Agrupación Hijos de Chiapa, Achacáis, Inti Raimi, Kollas Aymaras y el Parlamento del Pueblo Qullana Aymara (PPQA), entre otras.

---

<sup>465</sup> Fernández Juárez (2004:121, 123-133) explica que la disposición de las mesas o waxt'as es un recurso ceremonial muy común en los Andes desde tiempos coloniales. La mesa “está constituida por un conjunto de componentes que constituyen dones alimentarios para los seres tutelares de cada región, existiendo semejanzas y peculiaridades específicas en cada caso, entre los preparados rituales de los diferentes grupos étnicos de la zona”. Se pueden utilizar hojas de kuka o coca, wira q'uwa, llam'pu, mullu, chiwchi, tulsí misa, sullu, lanas, kupala, entre otros ingredientes.

<sup>466</sup> Mantención: manutención.

Uno de los eventos más importante en los últimos años de la agrupación ocurrió en el mes de noviembre de 2007. En esa ocasión la organización tomó la responsabilidad de organizar las exequias de un “ancestro” proveniente de un museo arqueológico de Estados Unidos cuya administración resolvió devolverlo a la zona desde la que fue retirado hace décadas<sup>467</sup>.

“(…) La última actividad grande que... o sea importante que nos tocó como institución, asumir fue el entierro de la momia precolombina (…)”

“(…) Resulta que los indígenas de Estados Unidos del Museo de Washington, ahí el gobierno les devolvió la administración del Museo a los mismos indígenas americanos y ellos, de su filosofía y cosmovisión dijeron “no po’ si acá hay restos, restos precolombinos de, de otras etnias que no son de Norteamérica, ¡no pueden estar acá!, tienen que estar en su lugar, donde corresponden” y en esta política, ellos fueron y devolvieron restos por ejemplo... me contaban aquí que ellos, - cuando conversé con él -, devolvieron restos a Cuba y restos a Perú, y quedaban de estos restos precolombinos acá en Arica (…) (Expositor en reunión 9).

Como parte de la política de reconocimiento de los pueblos indígenas en Estados Unidos, ese pueblo indio envió los restos mortales de aquel ancestro a Arica. Su repatriación estuvo a cargo de la CONADI, el Consejo de Monumentos Nacionales<sup>468</sup> y la Organización Pacha Aru, ésta última coordinando e informando de las exequias.

“(…) Entonces... la disyuntiva era la siguiente (…) no había un ente referencial o un organismo o una agrupación que representara totalmente a lo que es los indígenas aymaras de Arica. Entonces CONADI nos convocó y el Consejo de Monumentos, convocó a todas las agrupaciones (…) nosotros participamos (…) consideramos que era algo importante (…). Y éste tema lo coordinamos con CONADI y el Consejo de Monumentos y algunas asociaciones aymaras que se sumaron (…) pero de presencia no más, no más allá... hicimos la ceremonia... - ojo que la institución incurrió en gastos, o sea, la institución no fue financiada en ningún modo, o sea nosotros en toda esta actividad, había que hacerla... el velatorio, había que comprar la indumentaria, la manta, o sea nosotros tuvimos que desembolsar plata del “Pachita”<sup>469</sup> para sumarla a esta actividad (…) (Expositor en reunión 9).

El cerro Sagrado, sitio elegido para el funeral andino poseería un poder especial, que otros también reconocían:

“(…) con los gringos visitamos los lugares... los gringos vinieron, gringos... aymara es gringo igual porque es mestizo. O sea veían los indígenas norteamericanos que venían para acá, vimos varios lugares, visitamos San

---

<sup>467</sup> Se trata del Museo Nacional Indígena del indigena Americano, en Washington. Fuente: <http://americanindian.si.edu/>

<sup>468</sup> Consejo de Monumentos Nacionales, dependiente del Ministerio de Educación.

<sup>469</sup> “Pachita”: diminutivo para referirse al Pacha Aru.

Miguel<sup>470</sup>, visitamos la costa y al final el único lugar que obviamente a ellos les satisfacía como sitio en el cual podemos enterrar estos restos precolombinos era el cerro Sagrado. Al pie, a la falda del cerro (...) les dijimos que éste es como nuestro cerro en el fondo, o sea... y quedaron más gratamente sorprendidos, entonces la coincidencia era demasiada, porque en el fondo éramos como custodios (...) es la misma que incluso en este mismo cerro entonces se eligió el cerro Pacharcollo. (Expositor en reunión 9).

Se asumió el compromiso de construir un monolito conmemorativo en el sitio de descanso del “ancestro desconocido” que recordase los hechos sucedidos. Pacha Aru como organización se comprometió en el cuidado de sus restos. Durante el funeral los participantes de las exequias bailaron una cacharpaya<sup>471</sup>. Llama la atención que durante las exequias (como señala el relato del dirigente de Pacha Aru), asistieron diferentes estamentos del Estado:

“(...) estaba toda la farándula política [risas de él y de la concurrencia que sigue su relato] (...) era una cosa nacional, ahora nosotros no pensábamos en eso, no... yo no pensaba en eso, yo pensaba que esto había que cumplirlo, que había que hacerlo, porque imagínate esa... ese aborígen que está ahí... antepasado... ahuicha<sup>472</sup>, porque era mujer... vuela a su lugar o a su región de donde la sacaron. Entonces para nosotros era un hito devolverla. Pero nosotros no pensábamos en eso. Ahora yo sé que el sistema funciona así ahora, lamentablemente. Nosotros felizmente en el objetivo y en los acuerdos que obviamente que habíamos concordado estaba ajustado (...)” (Expositor en reunión 9).

Los integrantes de Pacha Aru expresaron su interés por reflexionar sobre “lo que vendrá”. Se preguntan “¿Qué hacer?” o “¿Hacia donde vamos?”. Si bien estiman que existe conciencia acerca de lo aymara, critican la falta de identidad de la que adolecerían la mayoría de los indígenas urbanos. Indican que es muy importante definir cuales pueden ser los próximos referentes, intereses y objetivos que, como aymaras, les corresponde amparar y defender.

En ese sentido, durante la conmemoración de los 25 años de Pacha Aru se generó un debate respecto de cual debería ser el horizonte y nuevos objetivos de la organización, que señaló a la administración del Estado como responsable de tomar el tema indígena sin impulsar mejoras de fondo, restringiendo la aparición de

---

<sup>470</sup> San Miguel de Azapa, localidad ubicada en el Valle del mismo nombre.

<sup>471</sup> Danza colectiva que se realiza al final de las ceremonias, interpretada por instrumentos como sikus, zampoñas, lakas, tarkas, lichiguayos, quenás, mandola y bombos. En otras ocasiones se acompaña de broncees como trompetas o trombones. Fuente: <http://www.memoriachilena.cl/temas/dest.asp?id=folclor3aymarahuayno>

<sup>472</sup> Ahuicha: abuela en lengua aymara.

organizaciones. Uno de los participantes del encuentro propuso la creación de nuevas líneas de acción para Pacha Aru que podrían centrarse en: 1) lo cultural – espiritual; 2) lo formativo y 3) lo ideológico. Sería necesario un debate ideológico de fondo, ya que hasta el momento lo único que se habría debatido – según decían los miembros de la agrupación - era la necesidad de poder y dinero. Esto – precisaron - debe cambiar. Otra persona señaló que “un indio llorón ahora no es popular en ninguna parte”.

Hay muchas perspectivas acerca de Pacha Aru y su futuro:

“(…) La idea y los objetivos de Pacha Aru, era llevar una conciencia de la identidad, ese era el objetivo principal y primordial. Después se anexaron otros más, pero ese es el principal: conciencia e identidad. La mayoría en la actualidad puede tener conciencia... sí saben que son aymaras, puede ser porque está de moda, pero la identidad [para] mí todavía fallamos. Y todas las instituciones que han nacido al alero del Pacha Aru, o fuera del Pacha Aru, como los otros movimientos estudiantiles o políticos, todas adolecen - inclusive nosotros mismos - hemos pecado todavía en no seguir fomentando la identidad. Tenemos la conciencia sí, se ha rescatado en muchos casos la conciencia, pero todavía falta la identidad (...)” (Expositor en reunión 7).

“(…) hay gente que no se ha preguntado por qué se sostiene... los partidos políticos se sostienen por alguna parte ideológica, la parte religiosa se mantiene por una parte de... ideología, y así sí nos vamos a otras estructuras como... otras instancias de poder, es lo mismo... si nos fijamos afuera, los musulmanes se sostienen ¿Por qué?, por algo... bueno, ¿Y cómo nos sostenemos nosotros? ¿Por qué estamos tan bajo? ¿A qué se debe? Mostrarnos a la sociedad... ¿Quiénes somos?, ¿Por qué estamos?, esa es la pregunta que a ustedes les corresponde y cómo van a avanzar, es decir cómo van a ustedes, ustedes ya no (...), y los jóvenes cómo... ¿Quién va a ser Pacha Aru a futuro? Esa es la pregunta que hay que hacer... (...) el tema ya no es nuestro, el tema del tema indígena (sic) ya lo metimos en el tema (sic) de la sociedad chilena, está todo portátil, pero ¿sabes cuál es el tema *compadre*<sup>473</sup>? El tema es el siguiente: ¿Cómo cambiamos nosotros internamente? Ese es nuestro problema... cómo vamos a cambiar, si el tema ya está ya... ya tiene el convenio 169 – salió aprobado – ya tienen otra chance, si yo estoy de acuerdo... pero ¿Cómo cambiamos nosotros para eso? ¿O cambiamos egoístamente para otra instancia? Ese es el tema, si como cambiamos nosotros. No es el tema que... ya está metido, ya se metió el tema indígena a nivel regional y a nivel latinoamericano, está todo bien, el tema es el compromiso de cada uno, ¿Cómo nosotros no metemos? ¿Cómo cambiamos nosotros nuestra perspectiva? A través del diálogo, conversando. (...)” (Expositor en reunión 1).

En Pacha Aru reflexionan acerca de cuáles deben ser “los próximos pasos” de la organización, insistiendo en la importancia de sumar a los jóvenes: “démole paso a

---

<sup>473</sup> En este caso la palabra “compadre” se utiliza como sinónimo de “amigo” (GRASS, J. Op. Cit.: 114).

la juventud, démosle paso a los que realmente deben tomar las riendas, que son los jóvenes”, señalan. Consideran crucial “reconstruir” lo propio desde un pasado, desde la identidad, para alcanzar un futuro pleno como aymaras.

Debates abiertos en el seno de la organización sugieren diversas líneas de acción en el futuro, que estarían marcadas por intereses 1) políticos e ideológicos, 2) socioculturales y deportivos, 3) empresariales y 4) formativos.

“(…) yo creo que el proyecto Pacha Aru se paró el año ochenta y tres y es un proyecto que... que - si bien a lo mejor no hay personas que estén echándole gas al fuego en este momento con tanta... dinámica como lo fue en aquel entonces -, pero sí es una ola que ha ido creciendo y que a mi modo de ver no ha parado, o sea con defectos, con deficiencias, con lagunas en algunos aspectos, cierto, porque esto es transversal ¿no? No solamente un solo tema. Pero es un tema que ha ido creciendo, a lo mejor no nos gusta cómo ha ido creciendo, no nos parece, pero yo creo que aquí el interés nuestro, ciertamente es retomar nuevamente, nosotros en el ámbito que nos corresponde y el momento que nos corresponda estimular (...) [a los] jóvenes para que continúen este proyecto, a mí me da la impresión de que el proyecto ya está y que está antes que nosotros inclusive, a veces no lo podemos ver y lo imaginamos como un proyecto político asociado a las cosas que estamos acostumbrados a ver en la tele, o en los textos, pero el proyecto... mientras no desaparezca. Mientras no desaparezcan nuestras costumbres, no desaparezca el vínculo con nuestra comunidad, a mi modo de ver el proyecto cultural sigue marchando, o sea, conmigo sigue vigente. Y creo que... con mi hijos todavía sigue vigente (...) creo que el proyecto está en marcha, está vigente, obviamente corresponde a nosotros y a las nuevas generaciones reorientarlo, retomarlo, darle energía, darle fuerza, darle... darle, darle vigor a la cosa, eso sí es cierto, puede estar flaco en algunos aspectos, pero creo que el proyecto sigue (...)”

“una cosa que hemos dejado de lado y que yo la quiero retomar, es la línea ideológica. Y ahí necesitábamos el aporte de todo un fuerte debate, porque nos estamos quedando atrás, hasta el momento el único debate ideológico que ha habido en el tema indígena es quien se queda con el poder y la plata... ¡el único! (...) el único tema ideológico es el poder y la plata... pero nadie está pensando en todo el tema, mucho más completo, la educación, la salud, en término de progreso, en términos de futuro, en términos de entrega. En términos de crear, de creación. Para medir o generar propuestas creativas frente a esta situación, yo creo que ese es un tema que nosotros estamos capacitados a la altura que ya todos tenemos, para aquí generar propuestas y tenemos que debatir, pero hart<sup>474</sup> (...)” (Expositor en reunión 6).

“(…) los invito a hacer esta analogía, el Pacha Aru es un pueblo, pero es un pueblo especial, es un pueblo especial porque... porque está constituido por personas de diferentes pueblos. Pero no deja de ser un pueblo. Un pueblo tiene achachilas, la gente que formó el Pacha Aru, o sea, los que tienen el reconocimiento. Pero se mantienen todavía (...)”

---

<sup>474</sup> “Harto”: mucho, en gran cantidad.



“(…) Hoy día nuestros pueblos, hoy día nuestros pueblos... ¡Cualquier pueblo!... yo recuerdo que como hace veinte años atrás, cuando mi mamá quiso montar “alférez” dijeron, no, este año va a estar tal persona, el próximo tal y el próximo tal y habían como cinco, seis años ya proyectados. Entonces... hoy día las únicas personas que reciben un cargo de mayordomo en los pueblos, son los viejos.

“(…) Hay una deuda en la juventud, la deuda en la juventud, lo mismo pasa acá, yo me paseo, me paro ahí, y recorro acá, a todos los conozco, a todos y los he visto [desde] hace 10, 15 años atrás. Salvo una o dos personas, yo creo que ahí va el... el... el... como un punto de, de... no de crítica, sino como un llamado de atención. Yo recuerdo cuando estaba el Pacha Aru, cuando se formó el deportivo, el 100% de los jugadores que estaban en el deportivo venían acá, venían acá. En ese momento ni uno... ni uno, el único viejo que en ese momento no venía era el... el que le llamaban Dunga<sup>475</sup> porque era blanco. Era un compañero de universidad que estuvo viviendo acá un par de semanas. Pero todos los viejos venían acá, había un compromiso, hoy día no está ese compromiso de... no de sentirse aymara, de hecho eso... eso... todos lo tienen digamos, todos lo tienen, el Pacha Aru... yo siempre... yo le agarré cariño al Pacha Aru. Yo siempre me invitan a jugar a otros equipos... ‘no’ – digo-, ‘yo soy del Pachita’ y me ven a mí y... ‘no, si no... Si nadie me va a dar vuelta. Yo soy del Pachita’. Pero yo los invito a reflexionar en ese aspecto” (Expositor en reunión 6).

Algunos miembros de la organización observan que el tema indígena ya está instalado en la sociedad nortina. El “Pacha” debe ser capaz de, bajo esa lógica, recuperar el espacio universitario y fortalecer iniciativas en el ámbito cultural, espiritual, formativo, ideológico o religioso.

Desde nuestra perspectiva estas ideas deben ir de la mano de mejoras en la capacidad de gestión política y económica que estimulen su independencia y autonomía. Las reivindicaciones étnicas más profundas y trascendentes en la sociedad chilena no tienen cabida ni espacio, hasta el momento, en el discurso de las instituciones públicas chilenas.

Pacha Aru es percibido por la mayor parte de las personas con quienes contactamos como una agrupación que realiza pocas actividades, aunque sí se recuerda y reconoce el protagonismo central que tuvo en la formación de antiguos líderes y dirigentes durante los años '80 y '90.

“(…) el Pacha Aru sigue existiendo ‘como una casa sin marido’, no hay actividad del Pacha Aru pero existe, sigue teniendo financiamiento. (...) El Pacha Aru se chingo<sup>476</sup> por la propia política del Estado en algún momento por la cooptación de los líderes indígenas más relevantes o de poder político, o de mandos medios, de instalación dentro de organismos públicos

---

<sup>475</sup> Nombre de un famoso jugador de fútbol brasileño.

<sup>476</sup> Fracaso ([www.rae.es](http://www.rae.es)).

para administrar las políticas públicas en materia indígena (...) después formó su propia agrupación de profesionales aymaras, pero todos esos son hijos del Pacha Aru, una serie de (...) las chicas de “Nairan Pita” fueron hijas del Pacha Aru, una parte de las chicas del Ñatiña Uta fueron hijas del Pacha Aru..., igual el Pacha Aru fue como un semillero (...)” (Entrevistada 3).

#### *V.4.2.2. Parlamento del Pueblo Qullana Aymara (PPQA).*

El PPQA (Parlamento del Pueblo Qullana Aymara) organización fundada el 16 de junio de 1996, está integrada por personas que se mantienen en los que – para ellos – son los principios “fundamentalmente aymaras”, con los cuales se autoreconocen, defienden y propugnan:

“Somos sostenedores de la milenaria cultura aymara en lo filosófico, cosmogónico, ideológico, (nuestra espiritualidad) con una estructura política propia de la naturaleza, porque somos la alternativa para la humanidad del planeta tierra<sup>477</sup>”.

El PPQA se auto reconoce como “un organismo de derecho indígena internacional, que busca la armonía de vida comunitaria con resultado de la satisfacción plena de las necesidades humanas y de lucha permanente para que exista un ambiente de tranquilidad para el pleno desarrollo de nuestras instituciones socioeconómicas ancestrales: Marka y sus Ayllus<sup>478</sup>”.

Interpelan su derecho a la libre determinación, tomando para ello en consideración fundamentos históricos y jurídicos. Señalan que desde el año 1532, cuando se produce la invasión española de su territorio, han estado colonizados: primero bajo España (330 años), luego bajo las repúblicas como una copia del coloniaje (180 años). En todo este período ha pervivido “el etnocidio<sup>479</sup> y el genocidio”, siendo sus sobrevivientes sometidos a la esclavitud y marginación, discriminación de derechos y de libertades fundamentales. Se les ha usurpado tierras y territorios<sup>480</sup>.

---

<sup>477</sup> PPQA 2002:7, citado en PILCO MALLEA, Rolando  
'NACION AYMARA Y MOVIMIENTOS INDIGENAS EN LATINOAMERICA: RETOS Y PERSPECTIVAS'

Debate andino: Nación Aymara. Retos y desafíos.

<http://rolandopilcomallea.blogspot.com/2008/03/nacion-aymara-retos-y-desafios.html>

<sup>478</sup> Convocatoria a la XI Asamblea del Pueblo Qullana Aymara hacia el camino de la libredeterminación.

<http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=1388>

<sup>479</sup> Sobre el etnocidio, ver cita 10.

<sup>480</sup> PARLAMENTO DEL PUEBLO QULLANA SUYU AYMARA - PPQA. El derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas. 6 de octubre de 2007, El alto, Bolivia.

Jurídicamente apelan desde hace más de 20 años en las Naciones Unidas. Siguiendo los principios de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, fundamentan el concepto de Derecho a la Libre Determinación:

“(...) El derecho a la Libre Determinación de los pueblos del Mundo significa: 1.- Tierra y territorio, 2.- Respeto a la Identidad Cultural y Patrimonio Intelectual, 3.- Reorganización fortalecimiento de nuestras instituciones socioeconómicas ancestrales Marka y sus ayllus como unidades de producción agropecuario y otros recursos, 4.- Educación en nuestra propia lengua. 5.- Salud uso de nuestra medicina Natural y tradicional respeto a nuestros médicos Qulla wayus, 6.- Desarrollo sostenible – sustentable y gobierno propio (...)

“(...) La Libre determinación no es un elemento beligerante, sino por el contrario [es] la posibilidad de lograr la convivencia comunitaria, como el derecho a determinar libremente nuestras relaciones con el Estado en un espíritu de coexistencia, beneficio mutuo y pleno respeto<sup>481</sup>”,

Sus afiliados provienen indistintamente de Bolivia, Perú, Chile y Argentina. Una integrante de PPQA rememora los inicios de la organización, por medio del siguiente relato:

“(...) el año ‘96, nosotros decidimos, fundamos el parlamento... un reconocimiento de identidad (...) estuvieron los tres países: Perú, Chile, Bolivia. Argentina al año siguiente se incluyó... si... el año ‘96 en el mes de junio (...) hemos hecho escuchar al mundo. Muchos se solidarizaron, y ninguno se ha objetado en eso... nos apoyan, porque nosotros estamos a la fila del reconocimiento... (...). Pero muchos otros piensan en el Estado también de que, piensan de que nosotros vamos a quitar nuestro territorio y listo... afectando a Perú... no, no es así” (Expositora en reunión 13: dirigente de PPQA de Argentina).

Acerca de los objetivos del PPQA los testimonios de los entrevistados nos indican:

“(....) Lo único que uno busca aquí es el respeto... abogar por nuestros recursos, que no se estén saqueando, que tengamos lo que nosotros tenemos, que no nos sigan atropellando a nosotros. Es lo único que queremos, que se reconozcan nuestros derechos, nuestro manejo ancestral, todas esas cosas. Pero no es que el parlamento quiera... ‘Este - ¿Sabe que?- Es mi terreno’ (...)

“(...) el parlamento nació como el aymara, toda la nación aymara, que aquellos años fue destrozado. Estamos reconstruyendo ahora la nación aymara. Cuando discutimos en el parlamento aymara dijimos ya de que olvídense de Chile, Perú, Bolivia, Argentina, que se olviden, acá somos

---

<sup>481</sup> Ibíd.

todos aymaras y quechuas (...) pero eso no quiere decir que todos vamos a hablar en aymara o en quechua. Pero siempre dijimos de que nos prestábamos el idioma español y que hablemos (...) para entendernos, porque muchos han perdido el aymara, el idioma materno. Entonces ahí se habla un poquito. Bueno hay otros que hablan, saludan en aymara, pero como yo le digo, es reconstruir. En este caso del parlamento aymara es uno solo, una sola nación (...)" (Entrevistada 19: Dirigenta aymara del PPQA en la ciudad de Arica).

El PPQA critica el asistencialismo en que caen muchas otras organizaciones, así como la ausencia de liderazgos. A su vez, propone un cuestionamiento de la situación del pueblo aymara. Señala que existe mucho desconocimiento en los gobernantes en relación con la manera de vivir que tiene la gente en el altiplano, pues poseen costumbres y un lenguaje particular y distintivo.

"(...) estos gobernantes tendrían que capacitarse digo yo, conocer a las personas rurales o del interior altiplánico, conocer a la persona, conocer sus vivencias, sus costumbres, todo eso, para que puedan entender... pero ellos ignoran, dicen que no hay nada, que es desértico, que no hay pobladores, que no hay habitantes... yo digo "como va a estar lleno de habitantes como ciudad, no es ciudad" ... es altiplano, tenemos estancias, pero cuando nos llama al pueblito "estamos lleno en el pueblito" (...) y las pampas allá son montañas, es grande, pampas largas... entonces, cuando uno vive pero vacío... (risa) pero si, uno va caminando, ahí están (...) las quebradas, ahí está el bofedal, y ahí están las estancias... (...) Las familias están ahí en las estancias... (...) tienen su ganado, su casa, pero como le digo, hoy en día, los animales han disminuido, es como que nos mando por la fuerza a ser pobres... porque nosotros somos kamire<sup>482</sup> en ese sentido... eh, nuestros animales... que nosotros somos kamire es multimillonario en que tú tienes tus animales (...)" (Entrevistada 19).

Habría, de acuerdo con el testimonio anterior, una brecha hasta la fecha insuperable entre los aymaras que permanecen residiendo en la zona altiplánica y la mayor parte de las autoridades oficiales, quienes ignoran sus formas de vivir, sentir y compartir en el espacio social altiplánico. El PPQA analiza y critica los problemas de liderazgo y representatividad que aquejan tanto al mundo aymara como a las instituciones gubernamentales.

En la XI Asamblea del Parlamento Qullana – Aymara, realizada en la ciudad de Arica los días 19 y 20 de Junio de 2008 con la asistencia de más de un centenar de representantes de Chile, Perú, Bolivia y Argentina, exigió entre las medidas más importantes, el fin de la presencia minera en el ecosistema andino, causante de la

---

<sup>482</sup> "Kamire en aymara es una persona que vive bien". Fuente: Discurso del Sr. David Choquehuanca Céspedes, Ministro de Relaciones Exteriores y Culto de la República de Bolivia <http://www.aladi.org/nsfaladi/discursos.nsf/vwdiscursosweb/C357A9153207C7A90325722D006E1EEB>

sequía de bofedades y vegas. Solicitó la regulación del consumo de agua en el altiplano y acciones en favor de la defensa de recursos naturales por parte de los gobiernos de los Estados nacionales<sup>483</sup>.

Algunos integrantes del Parlamento Pueblo Qullana Aymara (PPQA) promueven diferentes formas de organización ancestral. Estiman que sería un deber “reutilizarlas” hoy. El siguiente cuadro expone un modelo de práctica económica que se sugiere para implementar en los territorios de la altiplanicie andina.

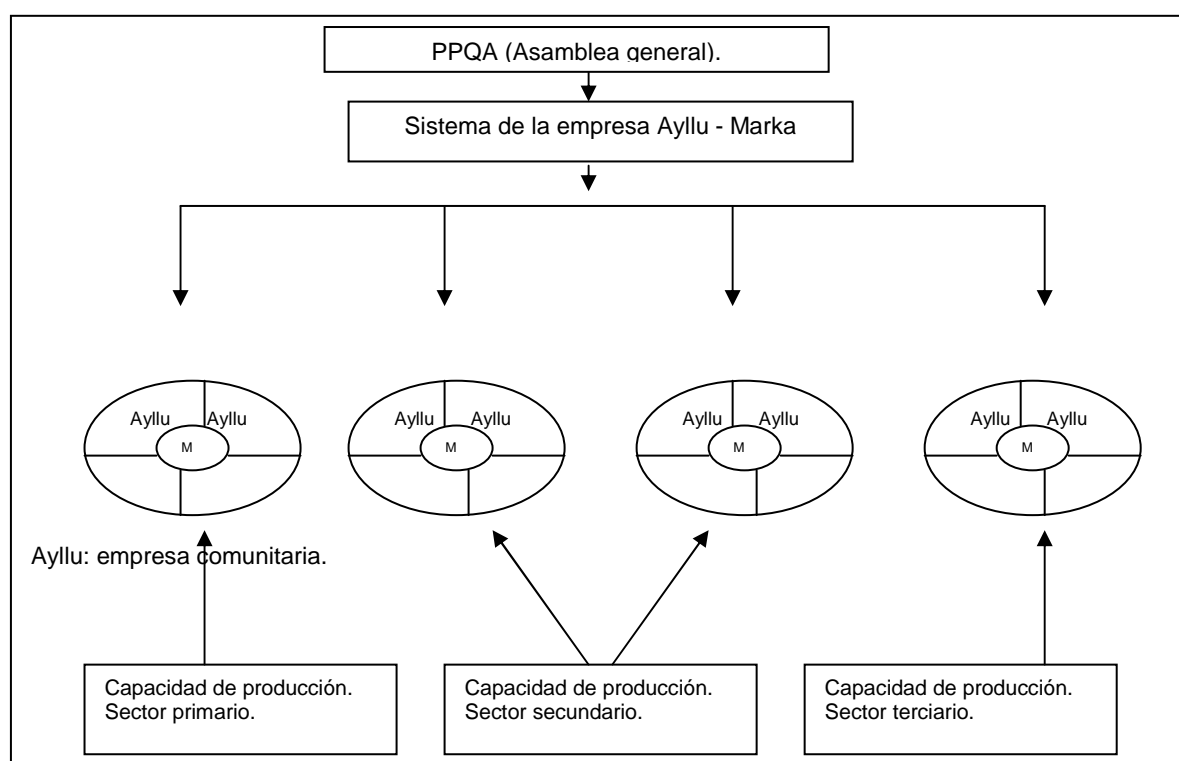


Figura 7: Modelo general de producción empresarial Ayllu – Marca de PPQA<sup>484</sup>

Se sostiene la implementación de un modo de gestión económica que incorpora a las marcas como unidades “reconstruidas” que se asimilan a distritos departamentales (o comunas para el caso de Chile) y los ayllus como entidades productoras (empresas comunitarias), interactuando en su espacio territorial y sociopolítico. El modelo ha sido sometido a discusión por la organización, y se tiene

<sup>483</sup> [http://www.pnuma.org/noticias\\_diarias.php?fecha=2008-06-27](http://www.pnuma.org/noticias_diarias.php?fecha=2008-06-27) , reclamo con fecha 26 de Junio de 2008.

<sup>484</sup> Fuente: Asamblea extraordinaria del Parlamento del Pueblo Qullana Aymara. 7 y 8 de noviembre 2008. Arica, Chile.

como una propuesta válida de gestión económica sustentable que parte desde sus valores y cosmovisión.

Participamos en la asamblea extraordinaria del Parlamento del Pueblo Qullana Aymara, gracias a la invitación de uno de sus dirigentes. Fue realizada en la ciudad de Arica los días 7 y 8 de noviembre de 2008. El parlamento, luego de debatir afanosamente durante dos jornadas, (en las que notamos una importante capacidad de diálogo constructivo y con proyecciones), alcanzó las siguientes resoluciones:

- “1.- Analizar y trabajar por un concepto definido sobre libre determinación, basado en nuestra Cosmovisión,
- 2.- Trabajar y apoyar la nueva regionalización y lograr que ésta contenga una nueva política de Estado. La actual es altamente excluyente y atenta contra los intereses de las comunidades indígenas existentes en el territorio,
- 3.- Que exista representación política del pueblo aymara conforme al Convenio 169 y la Declaración de los Pueblos Indígenas respecto a la Libre determinación,
- 4.- Que las comunidades del pueblo aymara tengan el derecho a elegir sus autoridades,
- 5.- Luchar contra el acarreo de personas ajenas al territorio y la cultura de nuestro Pueblo, y crear un Movimiento Ciudadano contra el Acarreo,
- 6.- Establecer nuestro territorio, en forma integral, de todo el Jalanta Qullana Suyu,
- 7.- Creación de un movimiento político, basado en los valores y principios de la cultura del pueblo aymara para tener una verdadera representación política, de acuerdo a la Cosmovisión del Pueblo Aymara,
- 8.- Reconocer y reconstituir los Ayllus y Markas que existen y existieron en el territorio Jalanta,
- 9.- La territorialidad deber ser reconocida de acuerdo a la importancia de las cuencas y subcuencas, porque es un indicador económico importante de la relación tierra y agua,
- 10.- Coordinar y trabajar con todas las organizaciones de la región, priorizando la agricultura y la ganadería,
- 11.- Apoyar y trabajar con líderes que se identifiquen con sus raíces y los pueblos originarios,
- 12.- Trabajar por una política para los pueblos originarios,
- 13.- Usar armónicamente los recursos económicos de nuestro territorio y emprender nuestra propia economía,
- 14.- Intervenir con nuestra Cosmovisión en las decisiones de Estado que nos afecten,
- 15.- Trabajar por la socialización de los Acuerdos internacionales, como el Convenio 169, la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas,
- 16.- Acogernos a las sentencias de la Corte Interamericana de Justicia que favorecen a los pueblos indígenas y a los acuerdos internacionales, tomados en la Organización de Estados Americanos,
- 17.- Trabajar un proyecto que involucre siete situaciones: lo político, social, económico, cultural, deportivo, institucional y ambiental,
- 18.- Fortalecer a nuestras familias con la cultura y la identidad,

- 19.- Entender que el concepto de identidad no sólo se desarrolla en las zonas rurales, sino que además en las áreas urbanas, donde se comienza a valorar la autoidentificación, sin que esto signifique el desarraigo de las tierras ancestrales,
- 20.- Socializar la información en los espacios naturales donde se concentran los indígenas y no indígenas, masificando boletines, periódicos, informativos por radioemisoras, televisión, Internet u otros medios sustentables y difundir información sobre los nuevos escenarios jurídicos y políticos,
- 21.- Con el diálogo se construye conciencia con mayor fuerza,
- 22.- La Libre determinación es un tema que tiene que ver con el poder de decisión de la territorialidad ancestral y sobre la base de nuestra Cosmovisión,
- 23.- Adentrarse en el conocimiento de la temática del Poder institucional y ambiental,
- 24.- Entender que el Suma Qamaña, vivir bien todos, por y para la vida, es una decisión propia del pueblo Aymara. Es una propuesta a nuestras necesidades. Hay que formar y tener conciencia sobre la igualdad de derechos, donde no exista explotación humana,
- 25.- Adentrarse y profundizar en la temática de la Justicia Comunitaria,
- 26.- Es importante considerar que los partidos políticos están en crisis frente a la sociedad, por lo que condenamos la corrupción y la apropiación indebida de los recursos económicos destinados al pueblo,
- 27.- La defensa de las aguas, la tierra y territorio, es una causa digna que nos debe permitir respeto y credibilidad frente al Estado y la sociedad,
- 28.- Fortalecer los liderazgos entregando capacitación sobre los principales derechos ancestrales, políticos, culturales, poniendo en práctica la enseñanza de la cosmovisión andina<sup>485</sup>.”

Como vemos, la lista de inquietudes, demandas y propuestas que tiene la organización es muy amplia, y se articula por diferentes medios (organizacionales o individuales). Se sugiere el fomento de la conciencia identitaria aymara (puntos 1, 8, 14, 18, 19, 20, 24, 25 y 28), mejoramientos en las condiciones que la administración nacional sostiene para la validación de los pueblos indígenas (puntos 2, 3, 4, 5, 16, 17, 23, 27) y proyección de derechos políticos, culturales y ciudadanos (puntos 3, 12, 15, 16, 17, 22, 25, 26 y 28), entre otros aspectos. A la fecha PPQA permanece como una de las organizaciones con mayor actividad y fuerza discursiva, aunque mantiene diferencias con otras que proponen formas de diálogo que aceptan estrategias indigenistas modernas del Estado, antes que apuestas por la autogestión y autodeterminación.

#### V.4.2.3. COPRAY (Consejo Provincial Aymara).

---

<sup>485</sup> Fuente: Correo informativo remitido por el encargado de comunicaciones de PPQA. 4 de noviembre de 2008.

En la ciudad de Iquique pudimos constatar que la antigua organización COPRAY no funciona de la misma forma que antes, si seguimos lo que describió en su oportunidad por Beatriz García Traba (1998: 283 y ss.). Uno de los dirigentes históricos de COPRAY con quien contactamos, indicó que actualmente la sede de COPRAY es utilizada por las asociaciones de hijos de pueblos para organizar actividades en beneficios de las familias que viven en la ciudad o para favorecer a sus localidades de origen. Éstas serían las acciones más relevantes por estas fechas, y no tanto las del propio COPRAY. La sede, un enorme galpón techado en una céntrica ubicación de la ciudad de Iquique, reúne todas las condiciones necesarias para el encuentro de las agrupaciones indígenas afincadas en la ciudad.

“(...) yo creo, que alrededor de unas 15 organizaciones, que están aquí en COPRAY que están permanentemente desarrollando sus actividades (...) las comunidades indígenas de Sibaya, Laonsana, de Mocha, Poroma, Coscaya, de Pintados, Jaiña, y así otras (...) Para este día sábado, por ejemplo, hay una Kalapurka de la comunidad indígena de Coscaya, y pa’ el domingo hay de Poroma, y después hay otras reunión (...).

“(...) El tema organizacional, como digo yo, aunque están viviendo acá pero están relacionadas con su pueblo, con Coscaya, con Poroma, tienen el tema de las iglesias, tienen el tema ahí de algunos canales, y la gente hace este plato único para juntar fondos, para comprar cosas, para algo que tiene que ver con el pueblo. Así que aunque están lejos, pero están igual vinculados con su pueblo (...)”. (Entrevistado 2).

De este modo COPRAY sirve como espacio de reunión y acogida de las diferentes agrupaciones, no tanto como un organismo coordinador de organizaciones.

#### *V.4.2.4. Consejo Nacional Aymara (CNA).*

El CNA nace a mediados del segundo lustro de la década del noventa (1997), ante la necesidad manifiesta de varias agrupaciones representativas aymaras, por gestionar su trabajo y recursos siguiendo objetivos independientes de los propuestos por la acción estatal, con el interés último de erigirse desde una posición de mayor autonomía en relación con el gobierno.

Para el período que nos compete analizar en este apartado, diremos que distintas discrepancias de índole económica, disparidad en cuanto a objetivos o en relación con el carácter y personalidad de los líderes, dieron origen a rupturas y diferencias internas. Confirmamos que el quiebre al interior del CNA empezó a mediados del año 2005, constituyéndose luego de ello al menos dos ‘facciones’ de líderes y representantes aymaras en la región, con mayor o menor cercanía a los



organismos indigenistas de la política pública estatal. Varias versiones sobre aquella situación circulan al respecto:

“(…) Las diferencias [que motivaron el quiebre] empezaron cuando empezaron (sic) las elecciones para el Quinto Congreso<sup>486</sup>. Ahí hubo diferencias. Y se dividen en diversos sectores. Se hace un Congreso en Pozo Almonte<sup>487</sup> que se denominó autónomo. Se hace otro Congreso en Putre, y finalmente se hace el Congreso del Consejo Nacional [Aymara] en Alto Hospicio”. (...) “Salieron electos diversos representantes, cada cual se decían los representantes nacionales. Una característica de las organizaciones aymaras que se rompió es que había una organización única nacional (...) El Consejo Nacional [Aymara] se divide en dos grandes sectores: el de Arica Parinacota y el que está aquí en Iquique. Éste tiene dirigentes en Arica también y en Santiago... aquí está lo ‘nacional’. El de Arica-Parinacota es sólo de allá y nada más<sup>488</sup>” (...) “En él participan la gran mayoría de la organizaciones de la zona [de Arica]. Y el otro, el Consejo [Autónomo] que está acá, es más de un sector”. (...) “En todas partes tú te encontrabas con dos Consejos, pero al final optaron parece por usar esa denominación de autónomos,... como para diferenciarlos”. (...) (Entrevistada 13).

Este relato describe el proceso de desmembramiento al que ha sido sometido el antiguo Consejo Nacional Aymara. La acción de las facciones resultantes se extendió en la articulación de dos tipos de discurso principal: por una parte, aquel que sostuvo la demanda por autonomía, autodeterminación y el reconocimiento de derechos; por otra parte uno que sugirió el fomento del desarrollo planificado y la gestión de ayuda económica para el pueblo aymara, desde el ámbito estatal.

Una de aquellas facciones del CNA permanece, reconstruida de manera artificial con el apoyo económico del propio gobierno nacional, produciendo más divisiones, según lo indican los siguientes entrevistados:

“La CONADI al ver que perdió todas las elecciones vino y montó otro consejo. Los perdedores – que eran de la CONADI – se montaron y pararon y dijeron ‘nosotros también somos consejeros’. Entonces acá vinieron los de la CONADI que antes trabajaban con los consejeros electos y dijo ‘Es que yo, como servicio público, yo como señor ‘tanto’ de la

---

<sup>486</sup> Los Congresos Nacionales Aymaras son instancias de elección de directiva y de encuentro de propuestas para la población aymara de la región. Se realizan desde 1997, cada dos años. Las elecciones para el Quinto Congreso Nacional Aymara (evento preparatorio del Congreso mismo), se efectuaron en Abril de 2005. ([www.estrellaiquique.cl](http://www.estrellaiquique.cl) , 29 /07/2005).

<sup>487</sup> Pozo Almonte es una localidad de unos 14.000 habitantes, emplazada en pleno desierto, en la Pampa del Tamarugal.

<sup>488</sup> Como ya señalamos antes (cita 63, página 85) Arica y Parinacota, antiguas provincias de la región de Tarapacá se convirtieron en una región independiente, la de “Arica – Parinacota”, en octubre de 2007.

CONADI, no puedo discriminar a otros. Así que nosotros vamos a trabajar con los dos consejos' (...) (Entrevistada 15).

"Hay un grupo acá que, bueno yo no le puedo decir mafioso, pero así le dicen mis pares... hay un grupo de personas que siempre estuvieron aquí en el Consejo cuando esto tenía financiamiento. Antes había financiamiento para el Consejo Nacional, para que funcionara, para que hiciera asambleas comunales, que sé yo. Ese financiamiento venía del Gobierno... En ese tiempo hubo dirigentes que con esos recursos no supieron mantener la conexión con la base... porque ocurrió un desenganche de lo que hacía el Consejo con lo que ocurría en las comunas. Prácticamente llegamos a ser un servicio público más". (Entrevistada 20).

Estos diagnósticos atribuyen como motivo de la ruptura el mismo que antes había separado a los dirigentes aymaras de sus bases, a principios de la década del '90. Otros líderes, - yendo en la misma línea argumentativa-, consideran que las falencias de ejecución que tendría la política pública dieron pie a la división del CNA:

"Era mucha la manipulación. Desde la organización, desde que tú vas a ver a desfiles de autoridades y que al otro día salen en el diario 'se juntaron 500, 1.000 aymaras'... y ver también de que se hablaba de educación, de salud, de derechos, de muchas cosas, pero eran como capacitaciones, pero esa planificación de desarrollo del problema no se llevaba a efecto". (Entrevistada 14).

"La división tuvo que ver básicamente con la transculturización, de alguna manera por el choque de culturas y de alguna manera porque como indígenas se nos han metido, el Estado se nos ha metido, nos ha dividido... En qué sentido... porque antes no teníamos una Ley Indígena, no teníamos nada, y teníamos una lucha común, que todos queríamos algún reconocimiento... pero hoy por hoy, se creó la Ley Indígena, la CONADI, qué hizo el Estado, pescó a los dirigentes que tenía, los puso en los cargos políticos... y al final con eso empezó una verdadera división del pueblo aymara". (Entrevistado 5).

La corrupción en el manejo de recursos es sindicada como otra causa de las diferencias entre aymaras. Frente a esto, otro testimonio subraya la importancia de impulsar una administración limpia y ordenada dentro de su organización:

"(...) Nosotros, si queremos crear confianza con nuestra gente, debemos dar claras señales de que si logramos obtener recursos van a ser bien manejados (...) en el fondo no se trata de lucrar sino para poder apoyar el desarrollo de las comunidades, el desarrollo de la gente" (...). (Entrevistada 20).

Cada uno de los actuales "CNA" (uno en Arica –Parinacota y otro en Tarapacá) funcionan de modo independiente, haciendo alianzas de mayor o menor proyección con otras organizaciones en función de los problemas y necesidades que anhelan

resolver. El CNA de Iquique opera como una ONG de desarrollo<sup>489</sup>; el CNA Arica - Parinacota mantiene vínculos y realiza actividades en conjunto con el Consejo Autónomo Aymara (CAA)<sup>490</sup>.

“(...) ahora está el Consejo Nacional Aymara aquí en Iquique, por decir la Región de Tarapacá, está el Consejo Nacional Aymara de la Región de Arica y Parinacota, hay uno mayor en términos de representación, de menor representación que es el Consejo Autónomo Aymara, que es más urbano; los otros consejos anteriores, tienen bases en la ruralidad, en las comunidades y esos básicamente, pero ya no está la orgánica nacional, que era una sola voz, sino que hay varias voces.” (Entrevistada 13).

La necesidad de llegar a las bases a partir de propuestas que creen y estrechen confianzas sería sustancial para lograr la legitimación en el poder, algo que aparentemente se ha ido perdiendo en la organización.

Notamos que no siempre queda manifiesta una autocrítica cuando líderes y dirigentes se refieren a sus problemas. Algunos responsabilizan al Estado por sus diferencias, pues utilizaría estrategias de política pública mal enfocadas:

“(...) Hoy en día ¿Sabe lo que ha hecho el Estado? Nos ha hecho pelear más. Nos ha dividido. Por eso estas políticas públicas nos han dañado terriblemente a nosotros como comunidad indígena”.

“(...) Ese asistencialismo no sirve. Nos están matando con esto. (...) Tráiganme a una comisión con senadores y diputados... y que se den el tiempo de visitar comunidad por comunidad. Y preguntarles cómo están, si están mejor que antes o están más peleados que antes”. (...)

“(...) Cuando la CONADI quiso armar esto de los Congresos de la representación indígena, en un saco metió, echó corderos, vacunos, etcétera... echó un revoltijo dentro. Hoy en día ese es el revoltijo que tenemos, no sabemos quiénes somos. Qué te quiero decir con esto: que en este momento estamos divididos como en dos”. (Entrevistado 9).

El Consejo Nacional Aymara ha perdido su rol como organismo coordinador colectivo, ya que sus integrantes estarían interesados en trabajar más en beneficio propio o de un grupo, sin mucha vocación por aliarse a otros representantes, para crear alianzas y compromisos de mayor envergadura en la región.

Según un dirigente de la provincia de Iquique, el Consejo Nacional Aymara, debería velar por la gestión de temas reivindicativos, algo en lo que no está teniendo

---

<sup>489</sup> Bajo la figura de “Corporación”, con inscripción legal.

<sup>490</sup> Este último, en palabras de un líder aymara “es un ente que representa a personas, es diferente del CNA Arica Parinacota, que comprende asociaciones y comunidades indígenas”. (Entrevistado 16)

mucha actividad presentando, desde su origen, pocas posibilidades de alcanzar peso y liderazgo regional:

“(...) Hay varios niveles de organizaciones indígenas, por ejemplo las que están en gran número son las comunidades indígenas y las asociaciones indígenas que están en un nivel de labor productiva. Y la organización indígena que está en el tema reivindicación de pueblo, está un poco dormida que es el Consejo Nacional Aymara, y espero que pronto se active y pueda presidir cosas importantes. (...)” (Entrevistado 2).

Otro factor que explicaría la escasa capacidad de acción del CNA sería la permanente disputa por recursos y protagonismo en el norte de Chile entre las ciudades de Arica e Iquique, tanto antes (cuando ambas pertenecían a una misma unidad administrativa), como ahora (que regentan dos territorios distintos)<sup>491</sup>.

“(...) el Consejo entonces funcionó permanentemente con el financiamiento de la CONADI, por lo tanto eso limita su agenda y yo diría que su propia génesis marcó su destino, en términos de su posterior fraccionamiento. El Consejo Autónomo, que [es] el ‘Consejo Concertación’<sup>492</sup> digamos, ha sido profundamente instrumentalizado en términos políticos, no ha logrado establecer como una plataforma, como un proyecto político indígena en el territorio, entre otras cosas, diría yo, porque las organizaciones mayores indígenas también son tributarias de una tensión socio-histórica que existe entre Arica e Iquique, o sea tratar de agrupar primero a indígenas que tienen una identidad local en un intento federativo más amplio, pero además asociado con lo que era la capital regional en una disputa permanente por los recursos, entonces yo creo que no tenía mucho destino una organización como esa (...)” (Entrevistada 3).

Resumiendo, la “orgánica colectiva” del CNA ya no existe, siendo transformada en la figura de dos consejos nacionales aymaras (uno en Iquique, otro por Arica), además del Consejo Autónomo Aymara. Las organizaciones de ambas ciudades, en general, se han desvinculado unas de otras.

#### V.4.2.5. Consejo Autónomo Aymara (CAA).

El Consejo Autónomo Aymara es para sus propios dirigentes una instancia donde se llevan propuestas para el Pueblo Aymara de carácter fundamentalmente político:

“(...) nosotros, el Consejo Autónomo hemos llevado una posición más bien política. Más bien, de elaborar propuestas, del tema reivindicaciones. Y no

---

<sup>491</sup> Como ya explicamos en cita 63.

<sup>492</sup> Partidario del gobierno.

tanto de la parte cultural, de la parte social. Que es importante... pero también estamos otras organizaciones para apoyar esas cosas" (...)

"(...) A nivel de propuestas para el pueblo aymara estamos siguiendo el acontecer del tema de pueblos indígenas, de derechos de pueblos indígenas. De derechos colectivos, a nivel nacional e internacional". (...)

"Nosotros tenemos participación en lo que es el Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad. Y ese es un espacio muy importante porque ahí se deciden los recursos genéticos y geológicos de los pueblos indígenas". (Entrevistada 14).

"(...) Es fundamental, es fundamental no depender del Estado, no depender del otro; si bien es cierto, tenemos derechos, pagamos contribuciones y todo, pero no es depender del Estado. O sea, para manejar una autonomía o hablar de una libre determinación tienes que tú, hacer tu sustento económico. Y fíjate lo que están haciendo algunas comunidades, algunas comunidades están hoy día desarrollando buenos proyectos económicos (...) son iniciativas que comienzan apoyando sobre el Estado, pero luego se vuelve... luego se separan del Estado. Porque el Estado no siempre los apoya también, eso es como un incentivo solamente al comienzo y luego ellos se lanzan solos. (...)". (Entrevistada 14).

Esta organización indica que entre sus objetivos más importantes está la difusión y reflexión colectiva en torno a reivindicaciones de derechos políticos, territoriales y ciudadanos. Consideran que resulta crucial exponer en la sociedad nacional ciertos temas transversales y comunes a muchas organizaciones indígenas.

"(...) tienes que ponerte ya a hablar del territorio y eso es lo fundamental, hablar del territorio, el tema de derecho en el territorio, no solamente tierra; porque acá se habla mucho del tema de tierra, del derecho de tierra. Pero y ¿el territorio?, que nosotros principalmente como aymaras, que es el tema de las aguas, que están los subsuelos, y todo eso igual. Yo creo que igual lo primero es desprenderse un poco del tema del Estado (...) yo no digo con esto que haya una confrontación ¡no!, se pueden entender, se pueden... ojala se lograrán entender, y desde la clase política pudiera entender, pudiera aportar en estos procesos de los nuevos escenarios en los que estamos hoy. Y en eso son, y en eso tenemos que proponer, o sea nada se gana solo con críticas, sino con propuestas; y en eso hay que tener propuestas para recuperar para diferentes ámbitos: en el de la educación, en cuanto al territorio (...)" (Entrevistada 14).

La población aymara de mayor edad tendría mayor conciencia de la importancia de luchar por sus derechos políticos y territoriales. Esto contrasta con el grueso de la población joven aymara cuyo interés por esos problemas es menor, no participando en acciones a favor de la preservación de los recursos naturales en territorios indígenas: tierra, agua, patrimonio biológico, etcétera.

“(...) si todos esos jóvenes que bailan<sup>493</sup> por ejemplo, estuvieran pendiente del tema territorial, otra sería la situación. Pero en eso se está, se está tratando de conquistar un poco esa visión de muchos ‘no están ni ahí’<sup>494</sup>, solamente dedicarse a bailar... es lo que fomenta el gobierno en realidad; para que se preocupen también del tema, porque en las comunidades están más los viejos, los abuelos que ellos son unos grandes luchadores del tema, que si bien no entienden a cabalidad los temas étnicos, pero el tema de territorio lo comprenden perfectamente... y se niegan a que la minera, o a que las empresas transnacionales exploten los territorios, porque han sido dados de generación en generación, para que después sean destruidos de esa manera (...). (Entrevistada 14).

Desde la perspectiva de la dirigencia del CAA los aymaras se caracterizarían por su gran capacidad y perseverancia para emprender iniciativas económicas. Tanto con el apoyo del Estado o de modo independiente, todos los empresarios aymaras anhelan proyección y sostenibilidad en sus negocios.

“(...) en Chungará<sup>495</sup>, ahí hay iniciativas turísticas muy buenas que están implementando; hay una en Putre, todo lo que es un grupo de empresarios de turismo que son aymaras... ellos hoy tienen buenas rentas económicas, por ejemplo. Entonces ellos están haciendo como un desarrollo turístico sustentado, que es mucho mejor que hacer minería. (...)” (Entrevistada 14).

La clave para el futuro está, según el CAA, en la sustentabilidad que llegue a alcanzar la iniciativa individual o colectiva de los aymaras en un contexto de alta competencia y de apertura de mercados económicos no tradicionales en el norte de Chile.

Además de lo anterior, el CAA reflexiona acerca del fortalecimiento de propuestas por un autogobierno o la libredeterminación del pueblo aymara, concientes de que existen leyes que favorecen esa postura. El “modelo mapuche” de autogobierno les resulta inspirador y posible de replicar:

“(...) lo único que quieres, te digo, es como quizás alcanzar lo que los mapuches están realizando, que es hablar del autogobierno, hablar de la libre determinación. (...)” (Entrevistada 14).

Consideran que el desarrollo de movimientos, organizaciones e individuos “aymarizados” dependerá de cuan conscientes logren llegar a estar del escenario jurídico – político existente hoy, que afecta a los pueblos indígenas en Chile, tomando

---

<sup>493</sup> Habla de los que participan en los carnavales, fiestas religiosas, cofradías, etcétera.

<sup>494</sup> Ver cita 383, página 251.

<sup>495</sup> Chungará, ver cita 362, página 241.

en cuenta aspectos como los derechos colectivos, la defensa de la territorialidad andina y distintas expresiones socioculturales indígenas.

“(…) Las cosas van a cambiar cuando primero las personas, y las comunidades entiendan realmente como es el desarrollo nuestro, como puede ser distinto dejando de lado el paternalismo del Estado, y como podemos ejercer la libre determinación, con el conocimiento de, entendiendo las cosas, podemos llegar a ser grandes, (…) El tema es que nos resistimos a comprender los nuevos escenarios en los que estamos viviendo, no hemos avanzado; hay que entender, porque son etapas importantes. La declaración y el convenio, por lo tanto, bueno, es también labor de nosotros y nosotras las dirigentes y los dirigentes ponernos a difundir y a hacer acciones con respecto a esto. Esto es muy reciente lo del tema del convenio (…) (Entrevistada 14).

Por otra parte la creación de redes de trabajo y comunicación entre organizaciones sociales, (indígenas o no) sirve de soporte para las demandas de unos y otros:

“(…) Yo creo que eso se está dando, mira es que lo importante es que las redes... las relaciones entre, entre las diferentes organizaciones sociales que existen en la región, y de hecho se dan, cuando nosotras hacemos actividades vienen muchas otras organizaciones, por ejemplo las organizaciones de mujeres con las que yo trabajo, y que siempre están apoyando y que no son organizaciones aymaras, son organizaciones de la defensa de los derechos de las mujeres. Pero conocen ya el tema, porque uno les habla y les explica, y cuando hay ciertas actividades, están apoyando (...) Ahora, por ejemplo con jóvenes de diferentes tendencias políticas se habla del mismo tema, y ellos entienden el tema y te apoyan, por ejemplo una danza... tú vas a algún taller y están ahí tratando de poder captar esto. Porque somos diferentes,... Arica y Temuco son zonas que se nota la presencia indígena, y por ende se tiende a entender más que en otras regiones diferentes situaciones. Y cada uno se rodea, además del sistema indígena, se rodean otras esferas de la sociedad ariqueña, y logras entenderlo (...) tenemos que incluir a muchas más, porque solos los aymaras así por la vida, no vamos nunca a convencer al mundo en el estado de lo que queremos; sino entre sociedad, entre alianzas estratégicas muchas veces para que funcione (...)” (Entrevistada 14).

El CAA se ha concentrado en la misión de difundir las leyes y convenios internacionales aprobados por el Estado de Chile durante los últimos meses. Esto, desde su perspectiva, resulta clave para insistir en la implementación efectiva de normas internacionales aprobadas como el convenio 169 de la OIT y la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas.

“(…) en septiembre del año pasado se aprobó la declaración de derechos humanos de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas. Entonces debiera ser distinto el escenario, pero lamentablemente en Chile todavía no hay una adopción de efecto, ni un trabajo con los pueblos indígenas (...) Por lo

mismo que nosotros no hemos, un poco nos hemos dado la misión, de nosotros informar a la gente; porque la gente no tiene mucha idea de que es lo que el derecho de esta declaración, y en que nos beneficia, o por ejemplo lo más importante, como te da derecho la libre determinación... que es algo fundamental, y que la declaración te lo manifiesta. (...) lo único que te queda es cerrarte a estos nuevos escenarios y a estos nuevos instrumentos que de alguna manera te pueden ayudar. Pero que hay que implementar, y en eso que no te quepa duda que vamos a seguir, no solamente nosotros los pueblos indígenas vamos a implementar; hay que exigirle al gobierno que implemente tanto el convenio, así como la declaración, y vamos a estar pendientes hasta que lo hagan (...)" (Entrevistada 14).

Algunas personas manifiestan una posición bastante crítica respecto a las posturas del CAA y sus propuestas de trabajo. Consideran pobre su llegada a la base social aymara, lo que impide que conecte con la realidad del grueso de la población indígena de Arica. Desde ese punto de vista sería importante que esta agrupación describiera con claridad cuáles son sus diferencias con otras organizaciones para que sus objetivos lleguen a ser comprendidos por la gente.

"(...) un problema que tiene ha sido que no son una respuesta organizativa a cierta sensación colectiva, cierta condición subjetiva en el mundo indígena, sino que son un artefacto instalado, o sea a mí me seduce mucho una posición como la del Consejo Autónomo, conozco a sus dirigentes (...), pero falta sustancia. O sea... no es tan sencillo vincularse con el Aucán Huilcamán y tener una agenda y llamarse autónomos porque sí, cuando no hay una 'para'<sup>496</sup> autonómica, cuando no hay una posición política clara de confrontación con los indígenas de Estado. Me parece que son autónomos más bien porque no son del otro consejo, porque tienen una posición más crítica frente a la CONADI, porque se desmarcan del financiamiento de la CONADI, pero no necesariamente, porque tengan un proyecto autonómico como pueblo (...)" (Entrevistada 3).

#### *V.4.2.6) Centro de Investigación de las Artes y Cultura de los Pueblos Originarios.*

Esta agrupación nace frente a la necesidad de consolidar una posición autorreflexiva en torno a los diferentes procesos históricos y contemporáneos que afectaron y afectan hoy al pueblo aymara en el norte de Chile. Aspira transformarse en un espacio de crítica y encuentro intelectual para los propios aymaras que, entre otras cosas, permita la construcción de debates acerca de la historia, tradiciones, costumbres y raíces que den sentido a una perspectiva de futuro compartida por el colectivo indígena en Tarapacá.

---

<sup>496</sup> 'Pará': 'Parada' o 'Postura'.



Su presidente describe los orígenes de esta iniciativa y cuáles son los objetivos que persigue:

“(…)[Surge desde una] visión independiente de estas personas aymaras que todavía mantenemos ese sentido colectivo, los valores, la postura, nuestro sentido de pueblo y que todavía estamos arraigados a la tierra por decirlo así, nosotros (...) hemos determinado crear este centro de investigación para tener una visión clara, una nueva visión sobre lo que ha sido nuestra historia, tanto desde que, hablemos desde la época preincaica hasta la actualidad y más que nada el objetivo es generar procesos investigativos que permitan un poco que nuestra misma gente y también en alianza con otras personas que manejan ciertos conocimientos, para que podamos generar procesos investigativos que permitan dar una visión... otra historia (sic)” (Entrevistado 5).

Anhelan que el punto de vista por ellos construido permita la formación de otra perspectiva en relación con hechos históricos que, desde la visión oficial del Estado, ha fundado y legitimado la invisibilidad y negación de todo lo que tenga que ver con lo “indígena” y “los indígenas”.

“(…) acá la historia ¿Quién la cuenta? La cuenta las instituciones públicas a través de sus consultores que ellos mandan, por decirlo así, a que se investigue sobre un tema y claro, y ellos nos venden su historia (...) nuestra visión es que acá el proceso investigativo se ha dado de diversos enfoques... bueno si ya está la reflexión... bueno hablemos de una persona que ha estudiado antropología o historia, pero que no es aymara (...) nosotros no estamos en contra de estos procesos investigativos, la crítica que se le hace es que creo que hay que... (...) creo que hay que democratizar los procesos investigativos, de que todos tengamos acceso, especialmente los pueblos indígenas a generar procesos investigativos propios, autónomos, porque qué es lo que se está acá haciendo... todo se está cosechando en los estamentos universitarios y en los estamentos públicos (...) hace poco no más la CONADI mandó a hacer un libro de historia aymara (...) y se marca una visión demasiado distante. Claro hay hechos que aportan obviamente a la historia, pero desde el punto de vista contemporáneo hay cosas que se invisibilizan (...)” (Entrevistado 5).

El Centro de Investigación posee varias líneas de trabajo. Por una parte realiza periódicamente charlas de reflexión en temáticas como la historia andina, los derechos y deberes de los pueblos indígenas (por medio de una Escuela por el derecho a la libre determinación) o convocando a reuniones especiales con expertos en derecho indígena<sup>497</sup>.

---

<sup>497</sup> Tal fue el caso de la visita del Relator de Naciones Unidas James Anaya, quien estuvo en el norte de Chile en Abril de 2009.

En la línea de difusión y comunicación, el Centro ha creado un periódico alternativo, con distribución en la ciudad de Arica. Su nombre es “Markan Arupa”: sería una contribución a la reflexión de “la otra historia” de lo indígena en Tarapacá, construida desde ellos mismos.

“(…) hemos pasado mucho, bueno por la asesoría de algunos hermanos que manejan el periodismo, nos han asesorado desde el punto de vista de cómo tenemos que mostrar la noticia, con las fuentes, con las autorías en este caso para que haya una información también, que sea bien fidedigna, objetiva y de alguna manera permita dar un ajuste claro de cada novedad (...) a toda la gente aymara y no aymara también. (...)”

“(…) nosotros no tenemos publicidad, porque dentro de lo que tenemos planteado en política, es no tener financiamiento del Estado, ni ningún vínculo que esté relacionado, ni tampoco ponernos dice, en este caso de organismos públicos, de las gestiones de la CONADI, de lo que hace no, lo que se está focalizando acá está relacionado con fortalecer los derechos humanos de los pueblos indígenas, las denuncias de las comunidades, las situaciones de conflicto que pasan, y por supuesto informar sobre, también algunos ejes que se compartan a nivel internacional sobre la vulneración a los derechos humanos de los otros pueblos indígenas de Latinoamérica (...)” (Entrevistado 5).

En relación con el impacto y futuro que el periódico Markan Arupa puede alcanzar en la región, se señala que:

“(…) la respuesta ha sido positiva, porque ha habido gran, como quien dice, gran respuesta por parte de la comunidad. Se ha agotado en los quioscos, el problema yo creo que... falta que nuestra gente, y bueno nosotros todavía seguimos en campaña, porque esto no es una cosa de dos meses que se hace... es una cuestión que los frutos lo vamos a ver quizás, ojala que el diario aguante por lo menos hasta el otro año por lo menos. (...)” (Entrevistado 5).

El Centro de Investigación es uno de los espacios de reflexión y crítica intelectual que está permitiendo, paulatinamente, la construcción de una conciencia crítica de lo indígena, su pasado, presente y futuro.

“Aspiramos a ser una herramienta de un proceso de cambio, transformación y liberación, fortaleciendo nuestra identidad, valores y principios como pueblo. A dar espacio a la expresión propia de los pueblos originarios, teniendo presente sus dificultades, sus demandas, su pensamiento y su lucha por defender su identidad. También daremos espacio a otras organizaciones que solidarizan con los pueblos originarios y que trabajan en la temática de los derechos humanos y el medio ambiente.

“Invitamos a todas las personas a participar y contribuir al mejoramiento de la situación de los derechos de los pueblos originarios de este país, al

respeto de la identidad cultural, descolonizando el pensamiento, para el engrandecimiento de los pueblos indígenas” (MARKAN ARUPA, 2008:1)<sup>498</sup>.

#### *V.4.2.7. Comunidades de Aguas*

Hemos expuesto antes cual ha sido el origen jurídico de las comunidades de aguas (IV.2.2, página 178 y siguientes) A continuación exhibimos el caso de un movimiento ciudadano que se fortaleció, entre otras fuentes, desde las comunidades de aguas, que luchó por el respeto de sus recursos hídricos.

##### *V.4.2.7.1. El caso del movimiento por la defensa de las aguas.*

A mediados del año 2003 un movimiento ciudadano integrado en su gran mayoría por personas de ascendencia aymara residentes en la ciudad de Iquique, convocó y coordinó manifestaciones de protesta en contra de una empresa minera que había iniciado prospecciones y sondeos en territorios pertenecientes a familias indígenas en la quebrada de Tarapacá.<sup>499</sup> Esta situación constituye un buen ejemplo de la capacidad de convocatoria que pueden llegar a alcanzar las agrupaciones de origen indígena, enfrentadas a la problemática común de lucha por la propiedad y aprovechamiento del agua. Sobre aquel proceso exponemos los siguientes antecedentes.

En septiembre de 2003 la Corporación Nacional del Cobre (CODELCO – CHILE), empresa minera del Estado, publicó en el diario oficial de Chile (el periódico legal) una solicitud formal para la obtención de un permiso de extracción de agua en la Quebrada de Tarapacá. Esa solicitud permitía, de no ser apelada por individuos o asociaciones, el inicio de labores de prospección de agua para su posterior drenaje y uso en la industria minera, lo que podría haber traído graves consecuencias en la actividad agrícola de los pequeños propietarios en terrenos de la Quebrada mencionada.

Tras los primeros anuncios e informaciones publicadas en la prensa local, principalmente los diarios “La Estrella de Iquique” y la “La Estrella de Arica”<sup>499</sup>, tanto dirigentes directamente afectados, como representantes de otras localidades y pueblos del interior, confirman una estrategia de acción con el objetivo de detener la

---

<sup>498</sup> Editorial del periódico Markan Arupa. Mayo 2008. Año 1, Número 1.

<sup>499</sup> Es posible encontrar antecedentes del movimiento ciudadano en las páginas de Internet de estos medios escritos: [www.estrellaiquique.cl](http://www.estrellaiquique.cl) y [www.estrellaarica.cl](http://www.estrellaarica.cl)

intromisión de la minería. Tras varias reuniones y asambleas optaron por crear un colectivo que agrupó a personas naturales, organizaciones y agrupaciones de “hijos de pueblos” afincados en la ciudad.

El día 18 de Octubre realizan una manifestación en la ciudad de Iquique, en la que participan aproximadamente 200 personas. Con carteles y pancartas llamaron a informar sobre las duras consecuencias que tendría para sus comunidades y para el patrimonio natural e histórico del país, la eventual extracción de agua desde las napas subterráneas de la región, pues eso – indicaban - afectaría no sólo los recursos naturales, sino también tradiciones, cultura e historia de sus antepasados. Al respecto las siguientes reflexiones de dirigentes involucrados en aquella lucha por el respeto de los recursos hídricos:

“El agua es cada vez más demandada por transnacionales, lo que no tiene ningún correlato con nuestra cosmovisión. (...) El agua siempre ha sido ocupada por las comunidades. Hay una contradicción entre el derecho consuetudinario y la legislación. El perdedor, lamentablemente, es el indígena. Extraen minerales desde nuestros territorios con la promesa de trabajo y desarrollo, pero dejan sólo contaminación y sequía<sup>500</sup>. (Entrevistado 4).

“(...) Otro tema es el tema de las aguas, el código de aguas, o sea es una aberración que nosotros nunca, el agua para nosotros es sagrada, no se vende ni se transa. (...) (Entrevistado 1).

Como medida concreta, la marcha concluyó con la entrega de una carta al representante del Gobierno encargado de decidir la aprobación de la extracción de agua en la región, en la Dirección General de Aguas del Ministerio de Obras Públicas.

Comprobamos que el conjunto de agrupaciones afectadas con la extracción del agua se desplegó rápidamente frente a la coyuntura. En esta circunstancia consiguieron difusión de la problemática en los medios de comunicación, congregando a muchos dirigentes para enfrentar la coyuntura. Después de algunas semanas, crearon una nueva estructura organizativa para actuar como “movimiento ciudadano – étnico”.

Este movimiento creó una orgánica de trabajo y acción en y entre las organizaciones ya existentes en donde los dirigentes recibieron otros roles. De ese

---

<sup>500</sup> Antonio Mamani, En: “La destrucción del altiplano” Documento electrónico, Abril 2006. Fuente: [www.ecoportall.net](http://www.ecoportall.net)

modo, los presidentes de comunidades asumieron nuevos cargos: “presidente de pueblo originario”, “presidente de comunidad de agua”, etcétera: esto facilitó la conformación de espacios de diálogo entre ellos y otras personas – además – con diversas comunidades afectadas, con el fin de articular un discurso, acciones y demandas comunes ante el Estado y la empresa minera. Con el paso de los meses, el movimiento se agrupó en una organización denominada “Comité por la defensa de las aguas”.

El Comité en conjunto con otras organizaciones elaboró demandas que trascendieron el problema de las aguas. Su discurso solicitó el endurecimiento de las leyes que regulaban el quehacer de las empresas mineras, y requerimientos a favor de derechos de autonomía y reconocimiento nacional e internacional<sup>501</sup>. Líderes no indígenas y partidos políticos de la región apoyaron, en aquel momento, esas peticiones<sup>502</sup>.

Más recientemente, en junio de 2008, distintas organizaciones aymaras y quechuas denunciaron nuevas irregularidades emprendidas por la minería en el norte de Chile. Las empresas mineras Western Geopower S. A, Antofagasta Minerals, Minera Virginia y Empresa Nacional de Geotermia buscaron explorar recursos mineros en áreas naturales protegidas, ubicadas en territorios indígenas de la región de Arica – Parinacota. Esas tierras, de acuerdo con lo indicado por los actuales dirigentes, les pertenecen por hecho y derecho a los propietarios de las comunidades indígenas. Las zonas objeto de interés minero son el Monumento Natural el Salar del Surire y de Reserva Nacional “Las Vicuñas” ambas protegidas por leyes medio ambientales, incluida la Convención RAMSAR. De prosperar las actividades de exploración minera podría producirse el fin de 3 especies de flamencos de las seis que existen en todo el mundo, además de flora y fauna del área.

---

<sup>501</sup> Algunos dirigentes señalan que aspiran tener mayor capacidad de autodeterminación y autonomía. Para que “Seamos nosotros quienes tomamos nuestras propias decisiones y podamos resolver nuestros problemas” (David Esteban Moscoso. Diario la Estrella de Iquique, 23/04/2005).

<sup>502</sup> El entonces alcalde de la costera ciudad de Iquique, Jorge Soria, constituye un buen representante de ese discurso localista. Él solicitó en el mes de Marzo del año 2004 un estudio acerca de las reservas de agua superficiales y subterráneas en la zona de la Quebrada de Tarapacá (Estrella de Iquique, 3/03/2004). Aunque no es un territorio bajo su jurisdicción, esta autoridad de renombre regional estimó necesario “apoyar la causa” de las agrupaciones sociales de la zona interior de la región. Se aprecia el vínculo e interdependencia entre las agrupaciones sociales y el poder de la institucionalidad pública.

Las comunidades aymaras y quechuas involucradas en esta situación consideran que el Estado está violando leyes internas y compromisos internacionales como la ya señalada convención RAMSAR, junto con otras como el Convenio de Diversidad Biológica, la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y el Convenio 169 de la OIT, recientemente aprobado por el Estado de Chile. De acuerdo con lo señalado por algunos dirigentes, la capacidad de organización para enfrentar estos temas se halla en un mejor pie que hace algunos años.

Otro de los problemas que afectan en este momento los territorios de las organizaciones andinas lo constituye la minería, ya que ésta debe disponer de los recursos acuíferos también utilizados en las localidades rurales (altiplánicas y precordilleranas) por sus habitantes. Hay personas que se dedican a monitorear el tema minero revisando diariamente la prensa para ubicar solicitudes de derechos de aguas, preocupándose de presentar impedimentos a las reclamaciones.

“(...) yo creo que en la actualidad tenemos ya unas, varias válvulas de defensa, antes no teníamos switch que “saltaban”, ahora ya tenemos, felizmente, equipos. Gente que está monitoreando estos temas, y saben que aquí hay un pronunciamiento duro en términos de que nosotros mientras no haya un reconocimiento, una consulta. Esta consulta libre, previa e informada ante la base social (...). Aparte de que acá tenemos otras normativas que se cruzan sobre el territorio. En Iquique ya no tenemos mucho que hacer, porque ya están instaladas varias mineras, en cambio acá [en Arica] tenemos que estas son reservas naturales, entonces está la Ley de Medio Ambiente, está la Ley Indígena, y está el Convenio de Washington y ahora está el Convenio 169, está la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos (...)”

“(...) yo creo, que nosotros estamos en buen pie con instrumentos para resistir cierto embate a este constante acecho que tiene la minería y otro tipo de explotación de sectores naturales (...) (Entrevistado 1).

#### *V.4.2.8. Áreas de Desarrollo Indígena (ADIS)*

Las áreas de desarrollo indígena fueron creadas en el contexto de la política indigenista de “Nuevo Trato” que impulsó el Estado chileno hacia los pueblos indígenas durante el año 1995<sup>503</sup>.

Esos territorios deben cumplir con las siguientes características para alcanzar la condición de ADIs: (1) ser espacios ancestrales de etnias (2) poseer alta densidad poblacional indígena (3) incluir tierras de comunidades o individuos indígenas (4)

---

<sup>503</sup> Fuente: <http://www.conadi.cl/areasdesarrolloindigena.html>

gozar de homogeneidad ecológica y (5) depender de los recursos ecológicos para el equilibrio en sus territorios.

Entre los años 1997 y 2004 han sido creadas seis áreas de desarrollo indígena en Chile. Entre estas estuvo el área Jiwasa Oraje de la Región de Tarapacá, que incluyó las comunas de Colchane, Camiña, Huara, Pica y Pozo Almonte<sup>504</sup>. Esa zona ADI tuvo por objetivo “focalizar la acción del Estado hacia el desarrollo armónico de los indígenas y de sus comunidades, permitiendo la complementariedad de los aymaras y quechuas en políticas de inversión en ese territorio indígena<sup>505</sup>”.

El ADI de Tarapacá se estableció el año 2001 y recibió por nombre “Jiwasa Oraje”. Sus objetivos son: 1) focalizar y localizar la inversión del Estado, 2) Jerarquizar, ordenar y decidir el proceso de dicha inversión, 3) Proponer y gestionar instrumentos administrativos, financieros, técnicos y recursos humanos para proveer el desarrollo con identidad.

El modelo de ADI incluye un esquema de gestión que promueve la incorporación de diferentes actores y representantes sociopolíticos: 1) el Estado, 2) el sector privado, 3) las organizaciones indígenas pertenecientes a la ADI, lo que incluye 10 dirigentes territoriales más el presidente del Consejo Nacional Aymara.

El ADI Jiwasa Oraje, conformada por 30 comunidades indígenas formales, incluye en su territorio a 5 comunas de la región: Camiña (con las comunidades indígenas de Apamilca, Chapiquilta y Quistagama), Huara (Casablanca, Huarasiña, Huaviña, Jaiña, Limaxiña, Mocha, Pachica, Soga, Sibaya, Sotoca, Chiapa, Uscuma), Pica (Cancosa), Colchane (Ancovinto, Ancuaque, Central Citani, Chijo, Chulluncane, Cotasaya, Enquelga, Escapiña, Pisiga Carpa, Pisiga Centro, Pisiga Choque,

---

<sup>504</sup>En: “Antecedentes de la políticas indígenas en Chile”. Programa Orígenes. Bibliografía citada.

<sup>505</sup>Al mismo tiempo que el ADI a la que hacemos referencia se crearon a lo largo de Chile las siguientes áreas de desarrollo indígena: “Atacama la Grande” (II Región de Antofagasta, que considera la cuenca del Salar de Atacama y el altiplano andino), “Alto Del Loa” (II Región, agregación de áreas rurales con comunidades atacameñas y quechuas de las comunas de Calama, San Pedro de Atacama y Ollagüe), “Lago Budi” (IX Región de la Araucanía, incorporando las comunas ‘Teodoro Schmidt’ y ‘Puerto Saavedra’ en las que residen 91 comunidades mapuches), “Alto Bío Bío” (VIII Región del Bío Bío, considerando los valles de Queuco y Trapa Trapa y una sección del valle de cordillera del río Bío Bío, donde habitan 11 comunidades mapuches), y “Lago Lleu Lleu” (VIII Región, en la que participan las comunas de Cañete, Tirúa y Contulmo). Ibíd.

Villablanca) y Pozo Almonte (Parca, Mamiña), se encuentra dividida, a su vez, en 10 comités territoriales<sup>506</sup>

Cuando descubrimos la estructura organizacional de la Jiwasa Oraje podemos destacar: 1) en un primer nivel, la presencia de las comunidades indígenas, quienes entregan sus propuestas, problemas e inquietudes a 2) los comités territoriales<sup>507</sup>. Estos se integran y constituyen, en un tercer nivel, 3) los consejos territoriales, que interactúan con el Consejo Directivo de la ADI<sup>508</sup>.

Con motivo de la planificación de la intervención en este territorio, la ADI Jiwasa Oraje fue definida como 1) un espacio macro donde se aplican leyes, convenios internacionales y políticas de planificación y administración suscritas por el gobierno nacional y 2) como un espacio micro, dividido en 10 ecozonas, en la que cada una de ellas es un territorio con sus propias especificidades geográficas, económicas, políticas y simbólicas.

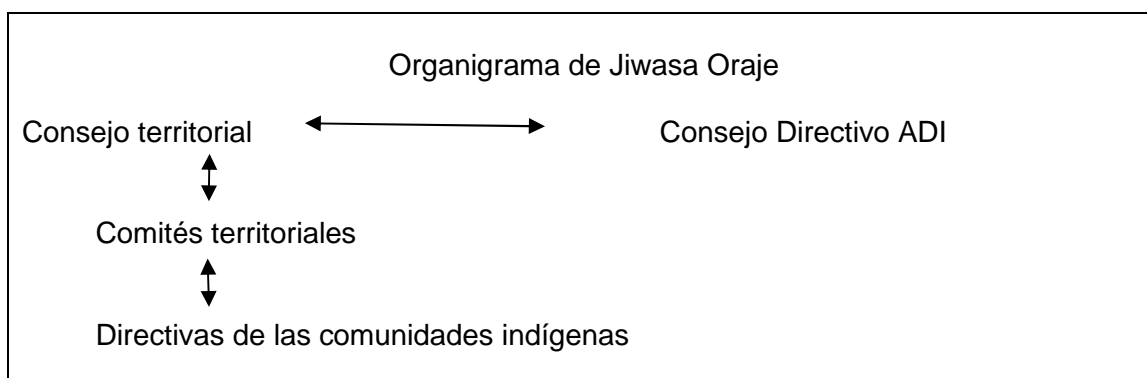


Figura 8: Organigrama de Jiwasa Oraje. (Elaboración propia).

Uno de los elementos más significativos del ADI es que pretende lograr que las comunidades indígenas obtengan una ciudadanía pluriétnica, basada en la interculturalidad como principio de vinculación con los demás integrantes de la comunidad nacional. Se aspira a que la sociedad aymara sea comprendida por la

<sup>506</sup> Entendidos como el "soporte social de base sobre el que se sostiene el modelo de gestión del ADI". Al comité territorial concurren con derecho a voz y voto las directivas indígenas de las comunidades y asociaciones de cada ecozona respectiva.

<sup>507</sup> Compuestos por 10 'representantes ADI', correspondientes con una ecozona diferente cada uno. Las 10 ecozonas son Isluga, Cariquima, Mamiña, Parca, Pica, Matilla, Tarapacá Bajo, Tarapacá Alto, Camiña Alto, Camiña Bajo (Ver ubicación en figura 2, mapa de la página 14).

<sup>508</sup> Que "promueve, impulsa, ejecuta y evalúa el desarrollo de una coordinación efectiva de los organismos del Estado y agentes privados en pos de planes, programas y proyectos y obras en beneficio de las comunidades indígenas". En "Antecedentes de la políticas indígenas en Chile". Fuente: <http://www.adijiwasaoraje.cl>



occidental para lograr procesos de reedificación y revaloración de las propias culturas, dando cabida a la participación ciudadana de los pueblos indígenas como un actor social diferenciado, evitando su asimilación y aculturación.

¿Cómo se entiende un territorio ADI?: en la perspectiva de construcción de esta área de desarrollo se ha usado una definición de territorio comprendida como “área de inversión”, lo cual se aleja bastante de la noción tradicional y característica propia de la cultura andina. El ADI, considerada como un espacio virtual, puede ser ‘tallada’ e intervenida, permitiendo conjugar planificaciones particulares de los servicios públicos y facilitar la coordinación de acciones entre entidades del Estado, por medio del Consejo Directivo al interior del ADI<sup>509</sup>.

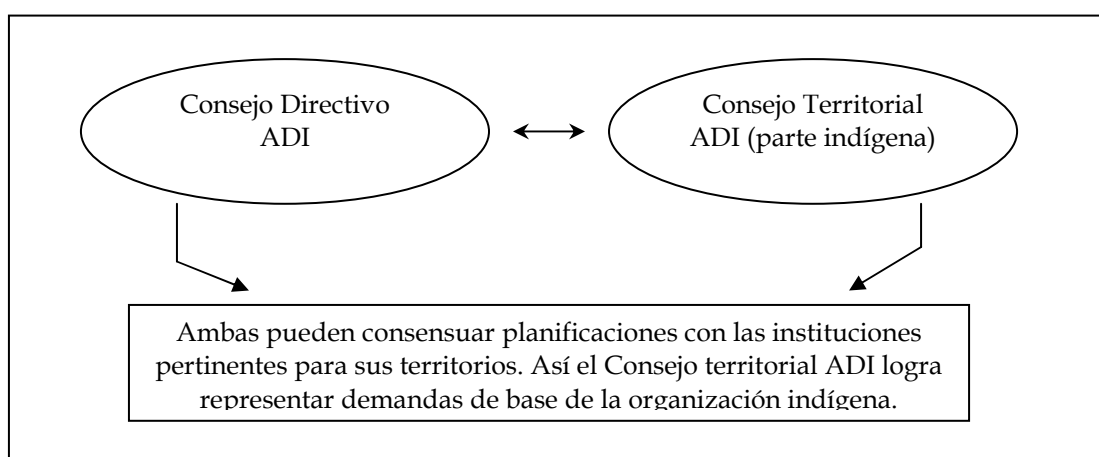


Figura 9: Relación entre Consejo Directivo ADI y Consejo Territorial ADI. (Elaboración propia).

Aunque en teoría con este esquema de trabajo se desea terminar con la visión homogénea del desarrollo, en los hechos estas propuestas o planes territoriales han resultado fragmentarios, y no recogen con total exactitud las demandas de las organizaciones indígenas que se encuentran en el ADI, limitando el grado de participación en sus decisiones. Si bien se pretende reconstituir un manejo territorial comunitario, estimula un modelo de amplia burocracia y diluye la demanda original de los sujetos y comunidades indígenas.

El ADI “Jiwasá Orajé” creó arbitrariamente un territorio inicialmente intrascendente desde la perspectiva de las comunidades indígenas. La definición del ADI resulta, además, compleja tomando en cuenta que:

<sup>509</sup> En <http://www.adijiwasaaoraje.cl>

1) no permite la formación de organizaciones sociales de “segundo orden o nivel” (vale decir, coordinadoras de organizaciones o federaciones),

2) la mayor parte de la población objetivo habitante del área no es consciente ni está interesada en promover el territorio institucionalizado, ni como una demanda política ni como una reivindicación histórica,

3) las comunidades indígenas locales son de carácter principalmente funcional, siendo integradas por sujetos con bajo “vínculo sentimental” o emocional con el territorio y,

4) la definición de la zona como “área” y no como “territorio” restringe, al amparo de las normas legales, la acción de potenciales sujetos o colectivos indígenas con intereses y demandas de autonomía y/o autodeterminación territorial.

“(…) el famoso ADI que fue creado para crear polos de desarrollo focalizando inversión en las Áreas de Desarrollo Indígena, por lo menos en la provincia no ha funcionado... lleva ya ¿4 años? Sin ningún resultado (...) las autoridades no le han dado el interés, la seriedad que se le debe dar a ese espacio... segundo, una autocrítica, nuestros mismos dirigentes, los que fueron elegidos consejeros ADIs, no tienen idea que es el ADI. No se metieron en el tema, no supieron a que se iban a sentar ahí (...) El ADI se constituyó mediante participación en ese entonces de esos otros dirigentes que estaban ahí... estaban ellos como mesa de trabajo para el ADI. Esto por un decreto a nivel nacional en que son parte de un consejo directivo, los servicios públicos, presididos por el intendente, el ADI está presidida por el intendente y después la acción de CONADI, el SERNATUR y otros servicios públicos. Y la contraparte vendría a ser la parte indígena que son 10 consejeros ADI y un representante del Consejo Nacional Aymara.

“Debería de haber ya focalizado los recursos en las comunas para evitar la migración y no se ha hecho... yo fui parte del ADI, y le critico al intendente por poca seriedad ... cada vez venía menos servicios públicos, o esta vez venía uno, y a la otra mandaban al ayudante del ayudante, que no tenía idea de lo que habían hablado antes, entonces no se podía avanzar, o sea era una reunión de mirarnos las caras y decir ‘ya, vamos a trabajar en esto’ y a la otra reunión era lo mismo... y hablé con los dirigentes también, digamos como hacer un barrido con ellos ... si bien alguno sabía técnicamente lo que era, no tenía el contacto con su comunidad. O sea con su espacio, porque son dos espacios territoriales, alto y bajo, entonces no tenía el contacto con ellos entonces ¿Como podía trabajar sin percibir de ellos las necesidades de esa zona? No podía... claro, tenía la parte técnica pero no tenía lo otro... entonces obviamente no se iba a poder trabajar (...)” (Entrevistada 20).

Solo en la medida en que los colectivos indígenas aymaras (agrupados en incontables organizaciones) sean capaces de articular un discurso y accionar con

objetivos colectivos claros, podrá haber cambios en la condición y características de las políticas estatales. Las comunidades indígenas deben potenciar sus liderazgos sosteniéndose fuera del ámbito del “oficialismo”; gestando mecanismos de autonomía en el área política y económica y relacionándose con la sociedad nacional desde una matriz de interacción intercultural, amplia, tolerante y flexible a la dinámica cultural.

*V.4.2.9) Comunidades y asociaciones indígenas de la Ley 19.453 (Ley Indígena).*

La Ley Indígena (1993) instauró dos formas de organización colectiva inéditas hasta esa fecha para los pueblos indígenas en Chile, y en particular el aymara: la comunidad y la asociación. Ambas tuvieron como objetivo potenciar las capacidades de organización de la población, facilitando la entrega de recursos económicos del Estado que ayudasen a mejorar condiciones de vida, históricamente vinculadas a situaciones de pobreza, marginación y exclusión.

Ese instrumento legal definió como comunidad indígena a:

“(...) toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones: a) Provenzan de un mismo tronco familiar, b) Reconozcan una jefatura tradicional; c) Posean o hayan poseído tierras indígenas en común, y d) Provenzan de un mismo poblado antiguo (...)”<sup>510</sup>.

Las comunidades indígenas poseen personalidad jurídica y están constituidas en su origen por, al menos, diez personas. Todo esto queda estipulado por medio de estatutos y oficializado a través de un notario o, en su defecto, el secretario del municipio correspondiente al territorio donde se constituye la agrupación<sup>511</sup>.

Por otra parte, la ley estipuló que una asociación indígena sería: “la agrupación voluntaria y funcional integrada por, a lo menos, veinticinco indígenas que se constituyen en función de algún interés y objetivo<sup>512</sup>”. Constituyen iniciativas propias de su ámbito actividades de carácter “a) Educacional y cultural; b) Profesionales comunes

---

<sup>510</sup> Ley 19.453, Ley Indígena, artículo nº9.

<sup>511</sup> Op. Cit. Artículo nº 10.

<sup>512</sup> Op. Cit, Artículo nº 37

a sus miembros, y c) Económicas, que beneficien a sus integrantes, sean éstos agricultores, ganaderos, artesanos y pescadores<sup>513</sup>”.

La Ley Indígena deja establecido que en ese tipo de organizaciones “podrán también operar economatos, centrales de comercialización, unidades de prestación de servicios agropecuarios, técnicos, de maquinarias y otras similares<sup>514</sup>”.

Al igual que en el caso de la comunidad indígena, una asociación posee personalidad jurídica y sigue los preceptos de la Ley de la República que se refiere a las organizaciones comunitarias funcionales<sup>515</sup>:

La diferencia fundamental entre comunidad y asociación indígena es que para la constitución de la primera de ellas se hace necesaria la concurrencia de personas que vivan o hayan vivido en el territorio o localidad que quieren representar (un pueblo andino rural, por ejemplo), lo que no es menester en el segundo tipo de agrupación. Una asociación puede estar integrada por individuos de origen indígena residentes en la ciudad que no posean algún tipo de relación común con una localidad, caserío o pueblo indígena en particular.

La evaluación acerca de la pertinencia, impacto y sostenibilidad en la población aymara de los modelos de comunidad y asociación indígena creados por la Ley Indígena es disímil. Por una parte, los programas de la política pública han persistido en un esquema de gestión central, impulsado por la administración indigenista estatal (desde la ciudad de Santiago), que no considera las diferencias culturales propias de cada área de Chile. El pueblo aymara viene a ser uno más en el que la gestión de política pública no guarda pertinencia local.

“(…) es una imposición absolutamente [las comunidades indígenas]. Gran parte de las comunidades indígenas con personalidades jurídicas que se crearon al alero de la Ley Indígena en esta región, no tienen un correlato territorial, entonces a lo mejor funcionan como relojito como organización,... porque eso ocurre,... funcionan súper bien, pero cuando llega el momento de hacer una inversión en un territorio, se le solicita... - porque es obvio que no podemos construir algo en un terreno que no es de quien estamos construyendo, y le pedimos los papeles - y no tienen, no son dueños de esos terrenos y a veces ni siquiera son miembros de la sucesión, entonces ¿qué hacemos ahí? (...)” (Entrevistado 11).

---

<sup>513</sup> Ibíd.

<sup>514</sup> Ibíd.

<sup>515</sup> Ley Nº 18.893, sobre organizaciones Comunitarias Territoriales y Funcionales, del 30 de diciembre de 1989.

Las comunidades y asociaciones indígenas han facilitado la inversión de recursos económicos en los territorios andinos por parte del Estado, permitiendo que diferentes organismos gubernamentales incorporen herramientas técnicas destinadas a la mejora en la calidad de vida de las familias residentes. En ese proceso, sin embargo, no se ha considerado la presencia de formas de organización tradicional precedentes que, extendidas a lo largo del territorio andino, se fundan en la cooperación y reciprocidad. Bajo esa lógica, las comunidades indígenas actúan principalmente como “unidades recolectoras de recursos económicos”, con baja proyección en el tiempo, permaneciendo activas solo para recibir dinero, con una pobre proyección para su actividad.

El siguiente testimonio expone reflexiones acerca del impacto que ha tenido entre los aymaras la conformación de comunidades y asociaciones indígenas en Tarapacá:

“(...) la organización comunitaria es una organización que tenía vínculos de parentesco de grandes linajes, patrilocal, tenía una función de representación política ante terceros, o sea ante otras comunidades y ante terceros no indígenas, entre ellos el Estado, tenía una función ritual y la administración de recursos productivos en común. Desde esa perspectiva, y de ciertos recursos en común en un territorio también común, pertenecen a la comunidad los que residen en el espacio, cualquiera que mantenga ya sea un vínculo político, ya sea un vínculo ritual, ya sea un vínculo económico con ese territorio. Pero desde la perspectiva de cualquier acción del Estado, no sólo de la ley, para ser parte del Estado es necesaria sólo la función referencial; o sea no administrar recursos en común, no pertenecer al mismo linaje, no de la misma rama de parentesco, sin ningún problema. Y digo esta comunidad como una forma también de apropiación del territorio, desde esa perspectiva (...) Entonces hay por ejemplo ‘un drama’<sup>516</sup> que enfrentan todos los proyectos productivos en la zona. Es que dicen que ‘no hay gente arriba’, y que [‘por qué se tienen que reunir con la gente de abajo’]<sup>517</sup>, si no están arriba y la gente de arriba le interesa, y no entienden que esos tipos mantienen derechos sobre el territorio, mantienen animales arriba y que por lo tanto son más bien, más lo que reciben en términos de lo que hacen los que están acá que los que están en el interior<sup>518</sup>. Esa visión, - que es histórica-, que yo creo que basta estar un par de meses acá conversando, les entra por aquí y les sale por acá<sup>519</sup> a los servicios públicos, porque no les acomoda, porque, en el fondo, los planes y programas de corte productivo que se administran se han definido centralmente y obedecen a otra lógica del campesino, el campesino típico de zona central<sup>520</sup> y no a este tipo de campesino.” (Entrevistada 3).

---

<sup>516</sup> Un drama: un problema.

<sup>517</sup> Ver cita 192, página 159.

<sup>518</sup> “Los que están acá”: viven en la ciudad; “los que están en el interior”: viven en la precordillera o altiplanicie andina.

<sup>519</sup> “Les entra por aquí y les sale por acá”: metafóricamente, les entra por un oído y sale por el otro, o sea “no lo toman en cuenta”.

<sup>520</sup> “Zona central”: área del territorio ubicada ‘en medio’ de Chile, alrededor de Santiago.

Observamos que la creación de las asociaciones y comunidades no respetó formas de organizaciones anteriores existentes en los territorios de Arica – Parinacota y Tarapacá. Según necesidades, esos colectivos operan coyunturalmente, tanto en el mundo urbano como el rural, transformándose en el sentido de Bonfil en organizaciones “apropiadas” (BONFIL, G.1991: 50 – 52) como instrumento por la población indígena.

Aún teniendo un origen externo en términos de elemento cultural, las comunidades y asociaciones indígenas sí han provocado cambios en el discurso de identidad indígena que muchos aymaras elaboran acerca de sí mismos, o en las expectativas que se han formado en torno a su propio futuro.

#### *V.4.2.10. La Alianza “Aymaras sin Fronteras”.*

La Alianza “Aymaras sin Fronteras” fue fundada el año 2001 en el contexto de la Feria Andina “FERAN”<sup>521</sup> que cada año organiza en la localidad andina de Putre. Aquel año el municipio local estaba encabezado por Francisco Humire, líder aymara chileno.

La mancomunidad se creó como una “alianza estratégica trinacional” incorporando representantes de Perú (integrantes de la Asociación de Municipalidades Rurales Andinas de Tacna – Perú), Bolivia (de la Mancomunidad ‘Aymaras sin Fronteras’, Oruro – La Paz) y Chile (afiliados en la Asociación de Municipalidades Rurales de Tarapacá)<sup>522</sup>. Constituida como corporación de derecho privado sin fines de lucro, persigue como objetivo “mejorar las condiciones de vida de los pueblos aymaras del espacio fronterizo de los países parte de esta Alianza”<sup>523</sup>

Pertenecen a la alianza los siguientes municipios de cada país:

- Del lado de Chile, los de las comunas de General Lagos, Putre, Camarones, Camiña, Huara, Pozo Almonte, Pica, Colchane y Ollagüe,

---

<sup>521</sup> Sigla de “Feria Regional Andina”.

<sup>522</sup> Fuente: MANCOMUNIDAD DE MUNICIPIOS AYMARAS SIN FRONTERAS

<http://www.aymarasinfronteras.org/>

<sup>523</sup> Ibíd.

- Del territorio del Perú, los distritos de Pachia, Palca, Candarave, Curibaya, Huanuara, Quilahuani, Estique Pampa y Tarata,
- Por el lado de Bolivia, del departamento de La Paz, los gobiernos municipales de Tiahuanaco, Charaña, Calacoto, Catacora y Santiago de Callapa; del departamento de Oruro, los gobiernos municipales de Curahuara de Carangas, Turco, Sabaya, Coipasa, San Pedro de Totora, Corque y Santiago de Huayllamarca; dependientes del departamento de Potosí, los gobiernos municipales de Llica, Tahua, Mojinete y Colcha K<sup>524</sup>.

Bailey (2004:10) señala que la misión estratégica de la alianza está condicionada a:

“Mejorar la calidad de vida de los habitantes de los pueblos en las comunidades andinas en el territorio fronterizo mediante estrategias tri - nacionales diseñadas para crear oportunidades de negocios, reducir la migración y elevar los niveles de subsistencia mediante integración transfronteriza económica, social y cultural del pueblo aymara y sus gobiernos locales en Bolivia, Chile y Perú. – Modelo de Desarrollo de los Gobiernos Locales De Integración y Gestiones Territorial Transfronterizo”.

Para alcanzar dicho objetivo el foco de acción actual de la asociación está en la generación de proyectos en ámbitos como la agricultura, ganadería o turismo. Interés de la agrupación son los diferentes colectivos de la población aymara (especialmente los jóvenes) que puedan incorporarse en iniciativas productivas.

La alianza posee la siguiente estructura organizacional (BAILEY, S. Op. Cit. 18 - 21):

a) Un *consejo general* con las siguientes atribuciones: 1) asume la máxima responsabilidad por todas las actividades de la Alianza, 2) aprueba el Plan de Desarrollo Trinacional presentado por la Secretaría Técnica cada año, 3) aprueba los estudios e investigaciones necesarias para ejecutar el Plan de Desarrollo Trinacional, 4) propone y organiza seminarios, discusiones y actividades de extensión relacionadas, 5) aprueba la aceptación de nuevos miembros en la Alianza y 6) aprueba el presupuesto anual, estableciendo una cuota por membresía<sup>525</sup>.

<sup>524</sup> En <http://www.aymarasinfronteras.org/sitio.shtml?apc=&s=i>

<sup>525</sup> Artículo 7, estatutos generales de la Alianza.

b) Una *asamblea general* con responsabilidad para: 1) buscar soluciones a los problemas que enfrente la región tri - nacional, 2) aprueba o rechaza el Plan de Desarrollo Anual presentado por la secretaría técnica, 3) aprueba o rechaza las acciones propuestas por el Consejo General, 4) propone proyectos e iniciativas, 5) solicita estudios e investigaciones de parte de la Secretaría Técnica, 6) examina el progreso de la Alianza, 7) designa nuevos miembros<sup>526</sup>.

c) la alianza considera una *Secretaría Técnica* encargada de 1) servir como entidad profesional y técnica para lograr cualquier meta que el Consejo General imponga en relación con las labores técnicas, 2) aprobar desde un punto de vista profesional y técnico todos los proyectos iniciados por el Consejo General<sup>527</sup>.

Los directores designados por cada país son: Francisco Humire (Presidente, de Putre, Chile), Rómulo Alconz H. (Vicepresidente, de Curahuara, Bolivia) y Tomás Laqui (Vicepresidente, de Candarave, Perú). Secretarios ejecutivos de la agrupación son Miguel Flores (Coordinador general, Chile), Alejandro Choque (Bolivia) y Humberto Torres (Perú).

‘Aymaras sin Fronteras’ ha firmado acuerdos con organismos internacionales, entre los que podemos destacar:

a) Un convenio con el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), para el proyecto “Recuperación, fomento y puesta en valor del Patrimonio Cultural y Natural Aymara” (2008). Esa iniciativa pretende realizar un diagnóstico en relación con el tema histórico – patrimonial, por medio de la participación de expertos antropólogos en los cincuenta y dos municipios asociados de la Alianza.

b) Un acuerdo con la Organización de Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial (ONUDI), para establecer Centros de Innovación y transferencia tecnológica (CITTE’s). Este proyecto considera, a su vez, dos líneas de acción: 1) fortalecimiento del apoyo técnico para el diseño e implementación de proyectos para la industrialización de productos originarios como la quinoa<sup>528</sup>, orégano y otros, y 2) diseño y elaboración de proyectos para la industrialización de productos de camélidos,

---

<sup>526</sup> Artículos 18 y 22, estatutos generales de la Alianza.

<sup>527</sup> Artículos 14 y 14, estatutos generales de la Alianza.

<sup>528</sup> Acerca de la quinoa, ver cita 81, página 99.



en coordinación con los gobiernos locales regionales, ministerios relacionados con el área y fuentes de cooperación.

c) Creación del Parque Natural binacional Lauca-Sajama, con la asesoría técnica de la Fundación Chile (En el Parque Nacional Lauca de Chile) y la GTZ de Alemana (En el Parque Nacional Sajama de Bolivia).

d) Alianza estratégica con el Programa de Acción Subregional para el Desarrollo Sustentable de la Puna Americana (PASPUNA)<sup>529</sup>. El año 2004 la Alianza Estratégica y PASPUNA firmaron un acuerdo de cooperación denominado “La Declaración de Oruro”, en donde ambas instituciones se reconocen como aliados, confiriéndose mutuos poderes de representación<sup>530</sup>.

La alianza no es vista con buenos ojos por todos los aymaras que habitan en la altiplanicie o la costa: algunas voces disidentes cuestionan la gestión de los líderes, que son acusados de actuar motivados por intereses económicos o políticos, sin preocuparse de los problemas que afectan cotidianamente a las familias indígenas habitantes del altiplano fronterizo entre Bolivia, Perú y Chile.

Las críticas más fuertes a la Alianza provienen de diferentes agrupaciones aymaras de la región de Arica – Parinacota que no encuentran que la labor de ‘Aymaras sin Fronteras’ tenga sentido mientras no asuma compromisos en la lucha por proteger los recursos naturales en el territorio andino, algo básico para impulsar iniciativas turísticas sustentables. El siguiente testimonio, aportado por una dirigente del Parlamento Aymara, refrenda lo anterior:

“(...) el parlamento, el parlamento aymara está luchando sobre el respeto. No a las mineras, no al saqueo de los recursos naturales, pero... en este caso los “Aymaras sin Fronteras” nacieron por ese lado, más o menos. Pero ellos fueron para otro lado, para otra vía: ellos no hacen ningún tipo de reclamo, más bien lo que hacen es turismo. Y yo pienso si los alcaldes se unieron - según ellos que es para proteger a nosotros (sic) - entonces yo digo “¿Por qué no ellos lo primero que hacen es denunciar a aquellos que están sacando el agua?, ¿Cómo va a ver un turismo sin agua?”. No hay agua, ya no hay las aves silvestres, ¡No hay nada!, en eso que hablan

---

<sup>529</sup> PASPUNA: Creado con ocasión de la III Conferencia Regional para América Latina y el Caribe sobre la Desertificación, celebrada en La Habana, Cuba, el 12 de marzo de 1997, en la que participaron delegados de Argentina, Bolivia, Chile, Ecuador y Perú, bajo el apoyo y patrocinio de PNUD. <http://www.ambiente.gov.ar/?IdArticulo=245>

<sup>530</sup> Fuentes consultadas en relación con los acuerdos citados: <http://www.ambiente.gov.ar/?IdArticulo=245> y <http://www.elmorrocotudo.cl/admin/render/noticia/4318>

del tripartito<sup>531</sup> traen animales de todos lados, y de la zona que estamos ahí ¿Qué animales vamos a mostrar, si están en calamidades (sic), totalmente mal? Entonces esos... estos Aymaras sin Fronteras... son los aymaras de Chile, los aymaras de Perú, así se presentan (...)" (Entrevistada 19).

El fuerte liderazgo de Humire (el ex alcalde de Putre) ha sido duramente cuestionado desde mediados de 2008, luego de que su credibilidad como alcalde quedó en tela de juicio al ser relacionado con actos de corrupción a través de un programa de la televisión pública nacional<sup>532</sup>.

Comprobamos que la agrupación, a pesar de haber recibido importantes recursos de la cooperación internacional, no ha logrado fortalecer una estrategia de trabajo sólida que facilite conformar redes organizativas o programas de negocios adecuados y oportunos para su proyección en el corto o mediano plazo. Será relevante apreciar cuanto influirán en el futuro de la organización las dificultades personales que afectan a su líder principal.

#### *V.4.2.11. Municipios rurales con orientación andina*

Luego de los comicios municipales de Octubre de 2008 resultaron electos tres nuevos alcaldes que se autoidentifican como indígenas y que se sienten cercanos a los postulados de la filosofía y ética andina. Son los representantes de las comunas de Putre, Huara y Colchane<sup>533</sup>.

Durante el período de campaña electoral y luego, en los primeros meses de su labor como jefes comunales, han insistido en la necesidad de rescatar y preservar el patrimonio indígena, instituyendo al espacio municipal como sitio para el encuentro de los ideales andinos. Estos alcaldes reivindican su pasado como indígenas y la importancia de las raíces culturales aymaras que, sostienen, poseen una larga datación histórica. De ese modo, los grupos aymaras no solo estarían reclamando formalmente sus derechos culturales, sino también los políticos, para desde las alcaldías transformarse en protagonistas de su propio "desarrollo" (GARCÍA TRABA, B. 1997:78).

---

<sup>531</sup> "Tripartito": es el área cercana a la frontera tri-nacional de Chile, Perú y Bolivia. En esa zona se reúne semanalmente la población andina de los tres países para realizar la denominada "Feria andina del hito tripartito".

<sup>532</sup> Se trata de un reportaje del Programa de televisión 'Contacto' de la Corporación de Televisión de la Pontificia Universidad Católica de Chile, canal 13 de Santiago, en donde el ex edil habría sido grabado supuestamente sobornando a un policía.

<sup>533</sup> Del mismo modo consiguieron ser reelectos por un cuarto período los alcaldes de ascendencia aymara de las comunas de General Lagos y Camiña.

Tuvimos ocasión de dialogar en Tarapacá con un edil elegido por una comuna rural del interior del territorio. Él reivindicó el rol que en su administración desempeñaban y desempeñarán los partidos políticos nacionales, indicando:

“(...) con el respeto de estas dos cosas [se refiere a las fuerzas políticas nacionales de gobierno y oposición] Con el respeto que merecen las dos cosas... merecen respeto, de verdad. Pero tú tienes que plantear una cosa tan grande que una todo. Y quien gane va a ser la comunidad completa. (...) (Entrevistado 10).

Hace referencia a una propuesta de unión política vinculada a un “esquema andino” de acción. Durante uno de los encuentros que sostuvimos expuso sus ideas respecto a la labor del municipio. Tomando lápiz y papel dibujó la figura de la Chacana<sup>534</sup>, indicando luego:

“(...) lo que acá en el fondo va a ser es esto [señala con la punta del lápiz el dibujo de la Chacana]. Tú vas a obrar en derecha o en Concertación<sup>535</sup>, pero en el fondo vas a poner el sistema Chacana (...). (Entrevistado 10).

Esa persona con quien sostuvimos este diálogo señaló su aspiración por entregar lo mejor de sí al pueblo aymara, subrayando que su llegada al poder era posible debido a que siguió los preceptos andinos, con los cuales se siente intensamente comprometido.

“(...) Es un proceso, más que ideológico, es un proceso de pueblo. O sea es lograr algo pa'l pueblo. No es tanta ideología ni de acá ni de... es pa'l pueblo. Porque la ideología de un pueblo es la vida en el fondo, o sea tú vives bien y eso es lo importante, nada más. Con tu elemento, si es bueno pa' la gente, esta bien. Lo único es que son muchas ideologías diferentes, muchas foráneas. La andina es bien práctica: todo lo que garantice la vida, es mejor pa' la vida, está bien. En la medida en que tú ayudes a mejorar la calidad de vida de las personas sea por donde sea va a estar bien. (...)” (Entrevistado 10).

El alcalde estima que la forma de trabajo más adecuada es “escuchar a la gente”, entregando alternativas y espacios para el encuentro y expresión individual o colectiva. Por esa razón resulta muy importante ofrecer una tribuna a los “abuelos”, a quienes considera depositarios del conocimiento andino:

---

<sup>534</sup> Una referencia acerca de la cruz de Chacana y sus implicancias simbólicas, en Claudia Zapata Silva (2007:178), citada en el Capítulo cuarto, sección IV.2.2.3.

<sup>535</sup> “Derecha”: Alianza por Chile, grupo político opositor al gobierno de la “Concertación”, hoy en el poder.

“(...) Escuchar a la comunidad, no se ha escuchado. Se plantean proyectos no más. Por ejemplo escuchar a los dirigentes de las comunidades (...) o una respuesta de los abuelos”. (Entrevistado 10).

Proporciona un ejemplo que explica la importancia de reconocer el conocimiento ancestral. Relata como en una ocasión unos “ingenieros” iban a hacer un camino que uniría dos localidades rurales aisladas de una quebrada, para lo cual realizaron tronaduras y levantamientos de tierra. Dichas maniobras se efectuaron a pesar de la advertencia de los “abuelos”, quienes habían insistido en la inconveniencia de destruir las rocas subterráneas, ya que eso demolería los cauces de agua profunda:

“(...) si hay una huella que se está construyendo si dice [los abuelos] ‘- no, por aquí no’... [Otros dicen] ‘¡Ah, que sabe este viejo! ¡Por aquí vamos a pasar el agua nosotros!... no, es que el agua viene por acá, yo soy ingeniero. Nosotros sabemos. Vamos a hacer tronadura’... ‘- No tronadura tampoco’ ‘-¿Por qué?’.

‘-Porque se corta el agua’... ‘-¿Por qué?’... ‘No sé, pero se corta. La vertiente’.

“(...) Entonces... hicieron tronadura, salieron los más abuelos a reclamar. Es que al hacer tronadura la tierra abajo se mueve, como hay napas subterráneas, se cierran. Bueno ahí entendieron... pero en el trazado de la huella no se hizo caso a los abuelos sino nada más a los ingenieros. Bajó el río, ¿quién tuvo la razón?... ¡Los abuelos!

“(...) Entonces como nosotros respetamos eso y enriquecemos más ellos a nosotros y nosotros a ellos. La cosa tiene que ser mutuamente. O sea a través de la participación de la comunidad, enriquecernos mutuamente y el que gane va a ser la comunidad. Y el alcalde como alcalde y la comuna como comuna y el país como país. (...)” (Entrevistado 10).

Los nuevos alcaldes andinos que ahora ejercen el gobierno en los municipios rurales en Arica – Parinacota y Tarapacá han ido “aymarizando” el espacio político del norte de Chile. Esto ha quedado en evidencia luego de la constitución de nuevos referentes políticos transversales que congregan a personas que, - aunque oficialmente puedan pertenecer a partidos de tendencias ideológicas opuestas (a nivel nacional) - , se unen en torno a la figura del líder indígena en el poder municipal. Así aparecen, por ejemplo, agrupaciones como “Unión por Tarapacá”, capaz de congregarse a personas interesadas en el progreso de las localidades aymaras de la pampa y precordillera Tarapaqueña, autodefiniéndose como un “conglomerado multipartidista”<sup>536</sup> que sigue el liderazgo del alcalde de Huara.

---

<sup>536</sup> Para la elección municipal del año 2008 Unión por Tarapacá presentó los siguientes candidatos a concejal: Ruth Vilcas, de la Unión Demócrata Independiente (UDI), (tendencia derecha); Sandra Álvarez, del Partido Humanista (centro), Ana Corail, grupo político “Junto Humanista” (centro); Francisco García, de Renovación Nacional (derecha); Osvaldo Fuentes, Fuerza País-Independiente (no definido); Jaime Villegas (Ecologista); Rene Mamani, Renovación Nacional (derecha); Wilfredes Chacana (Ecologista); Claudio Valdivia (Ecologista);

La reetnificación<sup>537</sup> en Tarapacá favorece la proyección de la identidad étnica e exhorta fenómenos cada vez más interculturales. El siguiente testimonio describe el modo en que - para un edil aymara con quien contactamos - debe ser la labor de un indígena que encabece un municipio y las características de los representantes locales del territorio andino de la región:

“(...) el alcalde es para todos. Hay de religiones diferentes. Agnósticos. La religión aymara andina. Hay católica y hay evangélica. Entonces el alcalde debe atender a todas esas creencias. Teniendo yo un cargo de Mallku debo tener atención con todas las creencias y respetarlas a todas. Cualquier religión. Entonces la municipalidad es para todos. Después dentro de lo que es un partido político es muy importante el sello andino. Yo soy de Renovación Nacional<sup>538</sup> pero soy andino. Ahora todo esto yo. Ahora todos nosotros acá formamos una comisión que se llama “Unión por Tarapacá”. Formamos una agrupación de concejales de diferentes partidos políticos. Nos juntamos humanistas, udis, renovación, socialistas, pepedés, ecologistas, todos juntos<sup>539</sup>... nos juntamos y tratamos de conversar los temas, el grupo... el fin es ese. Y hacemos todo en ayni otra vez. En ayni. (...) Nos juntamos concejales y todos para un solo fin. Dirigentes y todos. Entonces el triunfo tenía de Unión por Tarapacá, dirigentes, todos. Que es un conglomerado multipartidista (...) pero todos se juntan. Acá tenemos por ejemplo socialistas con los de la UDI, todos para conversar un tema es normal... pero quien los unía era yo. O sea ellos pueden decir muchas cosas pero quien los unía era yo. Lo que yo pensaba, lo que quería – porque ellos andaban conmigo, era “marca registrada” (...) entonces logramos unir grupo. (...) pero todos están. (...) yo creo que sin [mí] el grupo no se formaba (...)” (Entrevistado 10).

Los municipios andinos son concebidos por los líderes aymaras que han alcanzado el poder como espacios alternativos, que potencialmente podrían catalizar la reactivación de la comunidad aymara ancestral y de sus familias en el medio rural. Al respecto, proponen que una buena instancia por medio de la cual se podría empoderar a la sociedad indígena sería la realización de eventos deportivos como campeonatos de fútbol rural. Una actividad como esa entusiasmaría a los hijos de pueblos residentes en la ciudad, quienes “subirían” a sus localidades de origen

---

Milko Manson (Independiente sin partido); Orlando Gómez, Partido por la Democracia (PPD) (cercano al gobierno), Álvaro Moscoso, Partido Socialista Independiente (cercano al gobierno) y Luis Plaza (UDI). <http://decuatroaseisdiario.cl/2008/10/16/presentacion-de-los-candidatos-union-por-tarapaca>

<sup>537</sup> Acerca del concepto de reetnificación ver definición en capítulo primero, sección II.2.1.

<sup>538</sup> Ver cita 414, página 264.

<sup>539</sup> “humanistas, udis, renovación, socialistas, pepedés, ecologistas”: integrantes de los partidos políticos humanista (progresista), unión demócrata independiente (UDI) (conservador), socialista (progresista), partido por la democracia (PPD) (progresista) y ecologista verde (progresista), respectivamente.

incentivando la actividad comercial y, más importante aún, “el retorno” (aunque solo sea durante breves períodos de tiempo) del andino a su tierra.

“(…) un campeonato de fútbol inter-pueblos. La parte alta, la parte baja, (...) El campeón de allá, el campeón de allá<sup>540</sup>, y una final en Huara. Dime que no van a haber... ¡Lleno de vehículos! De llegar gente... van a vender helados, puestos de mote con huesillo<sup>541</sup>, va a haber kalapurka. Va a haber un momento de ebullición en Huara. El campeonato andino. Y de ahí van a salir uno que otro futbolista. Potenciarlo y mandarlo a Santiago al final. Sea como sea apoyarle para que sea un deportista de los mejores en Santiago. ¿Por qué no? (...) La gente de arriba pone la comida, pone la atención. O sea nosotros siempre queremos que la gente también ponga. No todo hecho. Porque todo hecho no resultó (sic). Se acostumbró a estar siempre pidiendo. Aunque tú tengas, siempre pidiendo. No es ético andino. Lo que es ético andino es que ‘ya, yo pongo mi parte, tú, tu parte y ¿Contento los dos? Contento los dos’. Entonces queremos potenciar, primero que nada, las canchas de todos los pueblos. Después los campeonatos. Después apoyar la liga andina de Iquique, de Alto Hospicio. Y ahí va a subir gente. Unas canchas dignas. Yo estuve en Pisagua<sup>542</sup>... en Huaviña es una cancha así [hace un gesto de que la cancha es pequeña]. O sea no tenemos canchas dignas. Tenemos lo que la gente hizo con el apoyo mismo de vialidad<sup>543</sup>. Pero yo creo que el Estado chileno no ha construido ‘legalmente’<sup>544</sup> ni una cancha de fútbol (...) entonces tienen que invertir. Porque la gente,... se reúne la gente. Tiene que poner la cancha en el mundo andino. De ahí dicen ‘Coricancha’. Cancha es una palabra indígena. No es española. Cancha... quechua” (Entrevistado 10).

Estos eventos sugieren que nos encontramos ante otro ejemplo de la reetnificación aymara, que emplea el deporte y las actividades sociales como un pretexto en la edificación de la identidad<sup>545</sup>. A su vez, otros hitos ya consagrados como festivales y carnavales resultan igualmente potenciados por los municipios andinos, impulsando un sentido colectivo indígena.

#### *V.4.2.12. Agrupaciones de defensa medio ambiental.*

“La actual legislación no garantiza al mundo aymara buenos resultados al momento de hacer alguna denuncia. No existe capacidad ni voluntad para

---

<sup>540</sup> “El campeón de allá, el campeón de allá”: el primero es el campeón de la costa, el segundo el de la precordillera.

<sup>541</sup> Mote con huesillo es una bebida refrescante no alcohólica, compuesta de jugo acaramelado, mote de trigo y duraznos deshidratados llamados huesillos.

<sup>542</sup> Pisagua es una ciudad en la costa de Tarapacá, ubicada a unos 130 kilómetros al sur de Arica y 70 al norte de Iquique, siguiendo en ambos casos la línea de la costa. Posee una población de aproximadamente 300 habitantes, de acuerdo con el censo de población de 2002.

<sup>543</sup> “Vialidad”: Servicio gubernamental encargado del mejoramiento de la infraestructura caminera.

<sup>544</sup> ‘Legalmente’: en esta frase, ‘adecuadamente’.

<sup>545</sup> Siguiendo el ejemplo de otros líderes aymaras, como el actual presidente de Bolivia, Evo Morales (Carlos Caravantes, comunicación personal).

cambiar las normas existentes en esa ley [la Ley de Bases del Medio Ambiente]” (Entrevistada 20).

Existe preocupación en la población indígena respecto de la situación de los recursos naturales en el norte de Chile, especialmente los hídricos del interior del territorio. La disputa con las empresas mineras en Tarapacá ha sido uno de los grandes incentivos para la conformación de movimientos y organizaciones con membresía aymara en el norte de Chile que han reclamado, insistentemente, el término de conflictos medio ambientales importantes como los causados por la extracción de agua en el Lago Chungará o en el Parque Nacional Lauca.

Agrupaciones como el CADMA<sup>546</sup> u otras de perfil medioambiental, han surgido en las comunas de Pozo Almonte o Pica<sup>547</sup>, tomando en cuenta el problema medioambiental que produce la minería, lo que demuestra que hay importantes diferencias en torno a la concepción de progreso que se desea impulsar en el territorio.

Colectivos de agrupaciones de Pozo Almonte y Pica participan de redes de apoyo integrados además por organizaciones sociales no indígenas, orientando sus demandas hacia la reivindicación de derechos medioambientales o al cuidado de recursos naturales. Un dirigente expuso como sigue algunas de las características de esa red:

“(...) empezamos este movimiento como cinco personas, unas personas convocaron a este tema, y yo me sumé a ellas, me sumé y hemos ido creciendo y ahora ya somos como más de veinte y tantos (sic). Y vienen de La Tirana<sup>548</sup>, o sea quiere decir que nosotros (...) el mensaje nuestro ha despertado como esa conciencia en algunas personas, entonces lo que ayer quisimos hacer fue un solo discurso no más, mandamos a hacer el documento, porque a veces no tenemos los mismos discursos, entonces también queremos ser uniformes en esto. Ya estamos trabajando en esto y sin recursos (...) en este momento están personas que son de la junta de vecinos, yo estoy como organización indígena y hay varias organizaciones indígenas más, hay clubes deportivos (...) Vienen los agricultores también, yo les he dicho: ustedes también van a salir dañados, si no tan sólo es en el futuro, sino que ustedes ahora van a ser eliminados. Entonces estamos tomando conciencia, estamos haciendo este trabajito, - me ha costado sí, pero bueno, estamos en esa lucha-, estoy empezando este nuevo movimiento, o sea ahora más amplio, o sea no tan sólo el tema indígena. El tema indígena viene a ser un eslabón, pero quiero hacer más conciencia (...)” (Entrevistado 9).

---

<sup>546</sup> Al cual hemos hecho referencia en la sección 3.4.4.1.7.3 de este capítulo.

<sup>547</sup> Pozo Almonte es la comuna (ayuntamiento en España), cuya capital corresponde a la ciudad del mismo nombre; la misma situación para el caso de Pica.

<sup>548</sup> El poblado de La Tirana.

Relata como se han incorporado en el movimiento de defensa medioambiental diferentes colectivos interesados por la preservación y respeto de los recursos naturales de la zona andina. Esas agrupaciones cuentan incluso con apoyo y asesoría de especialistas técnicos de universidades:

“(...) Entonces se alertó a los ‘chiquillos’ sobre todo los ecológicos de Iquique, a los de la universidad, y todos están “en la pará”<sup>549</sup>, estamos armando (...) o sea ya no estamos solos. Entonces, yo siempre decía si el tema indígena, estamos tan culturizados que no tenemos conciencia de lo que está pasando, o sea ya hemos cambiado mucho. Encontrar hoy en día a una persona que esté clara con su identidad ya es muy poca, ya todos estamos en este sistema y peleando por el individualismo por mí, por mí persona no más. (...) tengo junta de vecinos, estamos creando un movimiento de la defensa de los recursos naturales acá, y ya estamos haciendo las observaciones, cuando no tenemos el apoyo técnico, mandamos a buscar a los funcionarios de la universidad o de Arica, de Antofagasta, y eso yo creo que ha sido como importante hoy en día” (...)” (Entrevistado 9).

El colectivo ciudadano acusa a la industria minera de restar importancia al daño que provoca con su acción en el medio ambiente, por medio de campañas publicitarias, antes que asumir realmente el impacto de su acción. Por medio de la promoción de actividades de “responsabilidad social”, dichas empresas esperan disminuir el impacto en la “opinión pública” que tiene la extracción indiscriminada de agua para el procesamiento de recursos cupríferos o la instalación de relaves con desperdicios químicos en el territorio altiplánico del norte de Chile. Los estudios de impacto ambiental realizados por las empresas mineras desconocen la existencia de la Ley Indígena, ordenanza creada para resguardar derechos de los pueblos indígenas:

“(...) dentro del estudio no se consideró la Ley Indígena en primer lugar, y dentro de la cuenca, yo estoy viendo que se considere la cuenca, porque el problema es la cuenca, no ese sector no más, el salar viejo ¿Me entendí?, yo ya estoy claro que la lucha es la cuenca completa, y en base a eso ya lo hemos de replantear diferente, lo habíamos mandado a buscar y nosotros le habíamos hecho lo, bueno como alternativa, o sea no es que uno esté en contra del desarrollo, pero también que lo hagan respetando todo lo que es el medio, la biodiversidad y todo ese cuento (...)” (Entrevistado 9).

A pesar de que el trabajo de estas organizaciones ha sido en su mayor parte reactivo frente a la instalación de la minería, estas opiniones demuestran que existe conciencia y capacidad de acción en las agrupaciones y que, frente a la problemática que aqueja a ecosistemas y recursos naturales, pueden reaccionar rápidamente, no escatimando esfuerzos, con tal de proteger el medio natural.

---

<sup>549</sup> Estar “en la pará”: mantenerse conectado o interesado en algo.



(...) Entonces yo creo, que nosotros estamos en buen pie con instrumentos para resistir cierto embate a este constante acecho que tiene la minería y otro tipo de explotación de sectores naturales. Obviamente eso no quiere decir que estamos, estamos atentos a eso y que tenemos la posibilidad y los contactos para enfrentar esto mucho mejor, ¡La que podríamos haber hecho antes de la explotación de la minera Collahuasi!,... ¡Que esa es una atrocidad! Si tu vai allá... ¡Corrieron pueblos completos! Fueron negociados... particularmente los comuneros... dándoles unas migajas. Eso fue una atrocidad. Entonces, obviamente, hay procesos que ya están sobre ya hechos consumados (...) (Entrevistado 1).

“(...) mientras más gente se empiece a sociabilizar con este tema, para mí es mejor, porque el sábado tenemos una plaza ciudadana acá. A las 10 de la mañana, en estos días vamos a ir a los colegios a ver a los niños, qué está pasando con el tema del agua, o sea el peligro que estamos corriendo hoy acá. Al respecto han salido hartos planteamientos, o sea estamos excluyendo a SQM<sup>550</sup>, porque si dejamos que COSAYACH<sup>551</sup> siga funcionando efectivamente, me echa todo el polvo acá [en su pueblo] (...)” (Entrevistado 9).

Los dirigentes se encuentran preocupados por las consecuencias de la industria mineralógica en las formas de vida de las comunidades andinas del territorio precordillerano y altiplánico de la región. Este es otro motivo suficiente para que las organizaciones ciudadanas persistan en su empeño por enfrentar el problema del daño al medio ambiente con todas sus fuerzas, intentando sensibilizar a una sociedad nortina que aún no fortalece una conciencia completa acerca de las consecuencias de esa actividad productiva.

“(...) si tú te fijas en este momento se está aunando un escenario muy... siniestro por decirlo así, SERNEAGOMIN<sup>552</sup> se ha instalado acá, ENAMI<sup>553</sup> [también]... entonces se están dando las condiciones como para poder generar una política minera en este sector. ¿Cuáles pueden ser las consecuencias? Que nuestro pueblo pueda desaparecer así como están desapareciendo en el interior de Iquique, una contaminación del ambiente, a la flora y fauna, y por supuesto quizás ya prácticamente los procesos migratorios quizás van a ser más fuertes y quizás se va a generar una especie de... hablemos como de una contradicción yo diría, porque quizás lo que pregonamos nosotros con respecto a resguardar nuestra historia como pueblo va a ser socavada por un interés más que nada de carácter económico, hasta individualista... (...)” (Entrevistado 5).

“(...) cuando nosotros los aymaras nos planteamos eso: ¡No!, no queremos minería, ahí entra también como la... es como la sociedad general de Arica: ‘no po’, ¿Por qué los aymara no quieren minería?, si estamos tan

---

<sup>550</sup> “SQM”: SOQUIMICH: Empresa “Sociedad Química y Minera de Chile.

<sup>551</sup> COSAYACH: Empresa minera de capitales españoles.

<sup>552</sup> SERNEAGEOMIN: Servicio Nacional de Geología y Minería.

<sup>553</sup> ENAMI: Empresa Nacional de Minería.

mal, que no hay trabajo... eso va a hacer (sic) cupos de trabajo',... tu sabes que aquí hay una cesantía terrible. Pero lo bueno es que de a poco se ha tratado de hacer una catarsis colectiva en la gente, que ha podido comprender que (...) la minería no es rentable; que la minería no es algo sustentable. (...)” (Entrevistada 14).

#### *V.4.2.13. Agrupaciones constituidas con posterioridad al terremoto de Junio de 2005.*

Un dirigente histórico con quien nos reunimos en la ciudad de Iquique criticó el desinterés que – en su opinión - las autoridades de los servicios públicos tienen por la forma de organización tradicional aymara, señalando que éstas perviven entre los indígenas tanto en espacios urbanos como rurales de la región. Esto a propósito de la reacción que algunos grupos de aymaras inmigrantes en las ciudades tuvieron para enfrentar los daños del terremoto de Junio de 2005 en la Región de Tarapacá. Según su punto de vista, los efectos del seísmo habrían sido mucho menores “si se les hubiese oído”, permitiéndoles utilizar el sistema de organización tradicional andino “Ayni”, para enfrentar la emergencia natural, sin caer en la burocracia gubernamental:

“(...) yo digo, cuando ocurrió el terremoto acá... (...) si hubieran dejado esto a cargo de los indígenas, y que apliquen su sabiduría, su conocimiento, y su filosofía por llamarlo así, las cosas hubieran estado resuelta en tres meses... resuelto el problema... y hasta ahora, todavía no está resuelto eso todavía. (...) Esas son cosas... hablemos así... cuestiones de la burocracia que es propia de la administración occidental; y para mover esto para acá [Ejemplifica tomando la grabadora], hay que preguntarle y pedirle permiso y decirle si lo puedo hacer o no, aunque yo sé que si lo corro pa' acá, aquí va a tener una excelente recepción... y estoy convencido y seguro de que va a haber una excelente recepción de... del sonido y todo; pero no puedo hacerlo porque, tengo que preguntarle a usted, y si usted no tiene decisión va a tener que preguntarle al que lo dejó aquí... al técnico, cualquier cosa que dejó puesto ahí. Así como una forma de graficarle cómo es el asunto. (...)”

“(...) Nosotros por ejemplo, si vieras... tenemos que resolver, lo hubiéramos hecho, nosotros los indígenas van a aportar ellos, por decirle doscientos o cien lucas<sup>554</sup>, y el gobierno le va a aportar a ellos en materiales, o simplemente le va a aportar en materiales allá, pero ustedes van a construir... vamos a motivar una organización; la que se hacia antes, que era el *ayni*, grupos de personas, y van a resolver el problema; cinco personas van a construir acá cinco casas, y así cinco casas y cinco casas... para que no sea un grupo tan grande, pero en tres meses el problema va a estar resuelto. (...)” (Entrevistado 2).

---

<sup>554</sup> Como ya lo indicamos antes (cita 411, página 264) “Luca” es un nombre informal para referirse al billete de mil pesos (GRASS, J. 1993: 59).

Este entrevistado expuso cómo podría, desde su punto de vista, haber funcionado el “ayni” para solucionar la situación causada por el terremoto:

“(…) Vamos a suponer que somos veinte los afectados, o sea, somos los veinte afectados ahí... y vamos a ocupar el material que es ocupable, de lo que quedó; que posiblemente sean las piedras, y nada más (...). Pero [al] organizarse, es decir vamos a hacer un grupo de cinco personas, y vamos a levantar cinco casas, nos vamos a ayudar entre nosotros, pero vamos a trabajar en la casa mía primero, y después en la tuya y finalmente las cinco casas; y así los grupos, esta forma de trabajo, es una forma de trabajo indígena aymara que se llama Ayni; cuando la capacidad de trabajo supera la fuerza, la capacidad de labor de la persona se aplica esta modalidad, entonces todos le van a ayudar a una persona, por ejemplo con la siembra, cosechar, incluso el techado de la casa, y otras actividades más... el floreo, en fin. Esto perfectamente era aplicable, y la gente hubiera sentido la respuesta inmediata. (...)” (Entrevistado 2).

Con posterioridad al seísmo el gobierno central implementó un plan de emergencia frente a la contingencia en el que formas de organización indígenas como la descrita no fueron tomadas en cuenta.

Algunas semanas luego del terremoto un grupo de personas - en su mayoría de ascendencia aymara, preocupadas por la solución de los problemas que trajo el terremoto - se reunió en el denominado “comando de reconstrucción andino”, luchando desde aquel momento por levantar las viviendas en los poblados dañados por la catástrofe natural. Ese colectivo solo ha circunscrito sus actividades a dicho objetivo, a pesar de que algunos de sus dirigentes hayan decidido postular, al margen de la agrupación, a cargos de elección popular como, por ejemplo, la consejería aymara en de CONADI.

El comando ha sido una de las agrupaciones más críticas de la gestión de reconstrucción hecha por el gobierno. Su acción ha estado en conseguir, del modo más rápido posible, soluciones materiales para reparar casas, iglesias y sedes comunitarias de los pueblos afectados por el terremoto. 4 años luego del seísmo, en 2009, algunos poblados andinos todavía no reciben ayuda comprometida por las autoridades, a causa de la burocracia en la administración nacional<sup>555</sup>.

En este caso un evento coyuntural ha congregado a un colectivo de “hijos” de algunos pueblos para luchar por una causa común, aunque estimamos que el comando de reconstrucción de Tarapacá no tiene mayores proyecciones de futuro. Su

---

<sup>555</sup> Fuente <http://www.estrellaiquique.cl>

interés principal ha sido y es la solución de los daños en las localidades afectadas por el seísmo.

En las regiones de Arica – Parinacota y Tarapacá se estaría configurando un nuevo colectivo social indígena más instruido, que ha ido construyendo discursos desde una racionalización del “ser indígena”. En ese proceso se discuten temas más profundos, que pueden movilizar a algunas secciones de las bases organizacionales. Hay dispersión respecto a la búsqueda de posiciones unitarias y - si bien comprobamos la presencia de mayores liderazgos comunales - notamos la ausencia de un proyecto colectivo que coordine a mediano o largo plazo a los aymaras.

“(...) para mí ya en estos momentos lo comunitario se da en algunos espacios, como por ejemplo en espacio de duelo, espacio de casamiento, en la ritualística aún está lo comunitario; pero cuando llega el momento de un proyecto, cuando se fomenta todo este asistencialismo, - porque ese sistema que a ti te va a llegar, por el chorreo te va a llevar el desarrollo, no significa que todo el mundo va al circo, y yo me tengo que sentir feliz porque por el chorreo estoy vendiendo manzanas afuera -. No, este modelo no es justo no más (...) pero hay hartos circos y la gente que tiene plata va a comprar al circo, y hay hartos vendedores afuera también y por eso que el chorreo me llega (Entrevistada 8).

La labor de las organizaciones tendrá éxito en la medida en que, entre otros factores, exista renovación y proactividad en los cuadros dirigenciales y de liderazgo. Deben ser capaces de conducir y fortalecerse, y no permitir que prevalezcan diferencias basadas en intereses atribuibles a los colores de partidos políticos. Algunas agrupaciones han apostado por la formación de nuevos líderes, para fortalecer a los que ‘vienen atrás’, de manera de lograr ser no una, sino muchas voces.

“(...) mi diagnóstico respecto a la base social es todavía que está en un proceso (...) entonces,... cómo eso lo vamos bajando a una nueva generación que vaya tomando el relevo de todo este proceso, yo creo que ese es el desafío que tenemos nosotros ahora, ese es el desafío que tenemos nosotros... (Entrevistado 1).

## **V.5 EL DISCURSO DEL AYMARA ACERCA DEL AYMARA Y SOBRE LA SOCIEDAD CHILENA. MANIFESTACIONES DE IGUALDAD Y DESIGUALDAD CIUDADANA.**

En las últimas décadas los aymaras han gestado una discursividad que ha ido fortaleciendo la importancia y trascendencia de la diferencia cultural. Su receptor principal es la sociedad regional del norte de Chile, y también la propia población

aymara (ZAPATA, C. 2007: 172). Apreciamos varias líneas discursivas organizadas en relación con la autopercepción que tienen los indígenas acerca de sí mismos, en torno a la imagen que guardan sobre el resto de la sociedad nacional chilena, o en relación con fenómenos como la interculturalidad, discriminación o exclusión social.

Al respecto, nos referiremos a ciertos procesos de interés sociopolítico. Algunos indígenas critican la instrumentalización que grupos de “hermanos” o “paisanos” hacen del concepto de identidad étnica. Muchos de estos, al hallarse en precarias condiciones de vida, recurren a identificarse como originarios antes por necesidad que por sentirse “plenamente aymaras”, situación que induce en la constitución de una identidad desde una praxis de corto o mediano alcance, donde “autoreconocerse” implica obtener algún recurso económico, incentivo o subsidio que ayude a solucionar asuntos cotidianos o tangibles. En este caso es posible incluir ejemplos como las becas de estudio para indígenas, subsidios a personas de ascendencia indígena, etcétera. La concienciación identitaria se justifica porque “conviene ser aymara”, aunque no necesariamente “lo sientan” profundamente.

“(…) yo creo que la gran mayoría, no todos, pero una gran mayoría participa en la medida que hay beneficios; y esto se debe a que desde que se crea principalmente la CONADI, su política ha sido asistencial y de ayuda mediante subsidios de diferentes formas: tierras en el sur, aquí en agua, en becas... entonces el ser indígena se ha convertido para muchos, en obtener algún tipo de beneficios. Personalmente a mí me ha tocado conversar con personas que andan en busca de certificados de calidad indígena, pero ellos no tienen idea que es ser indígena, ni nada... o sea ellos saben que tienen apellido indígena y que eso le posibilita la obtención de algún beneficio, y van en busca de ello, y punto... o sea hay cero proceso de conciencia identitaria. (...)” (Entrevistada 13).

Algunos dirigentes dudan de las capacidades de proyección y éxito del movimiento andino mientras se mantenga la situación señalada, incluso en la eventualidad de que sus representantes lleguen a obtener más espacios de poder significativos.

“(…) Yo creo que en el tema regional pasa también por... por tener un poco identidad regional hacia los indígenas; es lo que muchas veces ‘nos quema’<sup>556</sup>, nos caracterizamos por ser una región con alto porcentaje de indígenas, por lo tanto tiene que tener una identidad regional... Y es ‘como’ lo que falta (sic), y es por lo mismo que cuando surgen estas nuevas políticas de la región, se está usando como una identidad, y a muchos de nosotros nos invitaban a aportar un poco en esto. Bueno todavía no se

---

<sup>556</sup> “Nos quema”: nos perjudica.

encuentra parece, porque no se ha dado; pero es primero yo creo una identidad en donde te digan, o si llevamos una región, una región que un porcentaje bastante grande aymara. Y segundo, es el tema educacional, que desde el aspecto regional educativo, también se puede aportar. Si bien es cierto que educación en general no se implementa muy bien, la temática indígena, en la región, si se puede implementar (...) (Entrevistada 14).

“(...) no estamos preparados para asumir fuerzas. También lo tengo claro. Yo creo que este es el proceso de transmisión que estoy viviendo, y por eso que yo miro también el tema yo no puedo salir con el discurso de: ‘¿Sabe que más? Con los políticos nada’, ¿Me entendí? Pero también quiero ser bien cauto en esto, que no estamos preparados para llegar al poder. Entonces tenemos que preparar gente”. (Entrevistado 9).

Dependiendo del tipo de actividad que realicen, los dirigentes reconocen y asumen falta de preparación y la necesidad de seguir integrando a su pueblo en temáticas interculturales. Para eso fomentan cambios desde el propio seno de la sociedad para que los aymaras accedan en más espacios de decisión.

Por otra parte, ciertos dirigentes critican la falta de compromiso de ciertos sectores de la población indígena (especialmente los jóvenes) con sus raíces culturales. Les preocupa que se pierdan los vínculos entre los aymaras de mayor edad y los jóvenes. Aducen esto porque ahora “no habría un deber ser”, una moral andina como la que existía antes, propia de “los abuelos” o de las generaciones aymaras mayores:

“(...) y yo les hice ver esto. Que estamos cambiando, estamos prostituyendo nuestra cultura y la responsabilidad es mucho a los jóvenes [sic]. Porque es lo que estamos llevando de acá pa’ arriba (...) por la migración. Y esto acá es parte. Tú estás acá, tus hijos se están criando acá (...) si tú no tienes claro el tema de la identidad - que es clave en esto -, si tú tienes claro este tema ‘no te entran ni balas’<sup>557</sup> (...) (Entrevistado 9).

Reafirman su identidad como colectivo aymara a través de eventos en los que destaca la importancia de la sabiduría tradicional, de una “mirada andina” al servicio de la causa de los pueblos indígenas contemporáneos, que legitima y fortalece instancias de reunión en las ciudades:

“(...) Había que mostrar lo andino, ya que existía un desconocimiento de lo nuestro, incluso con la sensación de que los mismos aymaras desconocían su cultura”<sup>558</sup>.

---

<sup>557</sup> ‘No te entran ni balas’: tienes argumentos sólidos para defenderse.

<sup>558</sup> Asociación Aymar Marka 2000: 16, citada en ZAPATA, C. 2007: 179).

“(…) yo estoy programando ahora en marzo el encuentro de jóvenes aymaras, que es un encuentro que lo hemos hecho siempre y de cada encuentro han salido líderes y eso tiene que retomarse, porque ese es nuestro recambio (...) si yo miro pa’ atrás, y no tenemos muchos nombres que vengan caminando con el mismo discurso, con la misma sabiduría, con la misma visión, con la misma situación nuestra, entonces yo creo que ahí hay un proceso... claro de que tenemos que trabajar por las nuevas generaciones y fortalecer los procesos (...)” (Entrevistado 1).

Desde esta perspectiva, resulta fundamental cultivar un espíritu crítico que rescate la sabiduría de la cultura indígena a través de la educación que los niños (aymaras o no aymaras) reciben en los espacios urbanos del norte de Chile.

“(…) ahora estamos en el instituto, hay cuarenta y cinco niños, que son cuarenta y cinco niños medios distintos... donde les enseñamos idiomas, la cultura, la identidad, un montón de cosas... tú en ningún colegio, tú vas a ver eso... en ningún colegio vas a ver que le enseñen estas cosas a los niños. Los niños se identifican con el instituto, se identifican... son niños, como te digo, especiales. Que ya ir al curso no es su obligación (...) es hoy en día, no sé, [dicen] ‘soy aymara’ – con orgullo - eso es como la gran diferencia de poder crear la identidad en los niños, pero además de la identidad, de crear ideales en los niños, de pensar que sí se pueden hacer cambios. Y estos niños si están en eso, en generar cambios... son niños críticos, que es lo importante, que no sean niños observadores sino críticos; que todos tenemos que ser personas críticas a las situaciones que estamos viviendo; y no ser seres pasivos, como quieren vernos siempre (...) (Entrevistada 14).

Subrayan la importancia del fomento y rescate de la identidad indígena para evitar que muchos jóvenes pierdan interés por sus raíces. Eso ha pasado principalmente con los profesionales que salen de la universidad cuando se incorporan al mundo laboral.

“(…) nosotros somos un grupo bastante importante dentro... *hacemos* (sic) un colectivo, funcionando con grupos en la universidad, luchando por problemáticas universitarias de jóvenes indígenas; luchando, apoyando todos los procesos que se han vivido acá como aymara. Pero yo creo que se pierden cuando entran al sistema (...), cuando ven... cuando salen de la universidad tienen que trabajar, y no encuentran trabajo; entran al sistema, entran a trabajar en la CONADI o en diferentes lugares, donde tienen que volverse sistemáticos, y se van acostumbrando. Pero ahí también está que quizás no fue bien fortalecida su identidad, porque aquellos jóvenes que tienen la identidad fortalecida no entrarían en esa disyuntiva. Pero yo creo que son, son las herramientas profesionales también, que si bien es cierto ninguna te implementa ver el aspecto de territorio, ninguna te implementa ver los aspectos generales en educación indígena, no te las entrega (...)” (Entrevistada 14).

El discurso de diversas organizaciones aymaras se funda en la apropiación de la identidad indígena, convirtiéndola en una herramienta a partir de la cual conformar redes de apoyo al interior de la sociedad civil del norte de Chile.

“(...) si no generamos esas identidades en esas nuevas generaciones, las nuevas generaciones van a venir perdidas. Si se quiere generar nuevas generaciones que luchen y que realmente crean en las reivindicaciones indígenas, hay que crear esa conciencia, porque en la escuela no se lo van a enseñar. Tienes que formar redes diferentes, informaciones diferentes, que lleguen a todas partes, que lleguen a los oídos de los jóvenes y de los niños y de todo aquel que quiera encausarse y que no solamente tiene que ser indígena las redes son fundamentales (...)” (Entrevistada 14).

Otro aspecto destacable es la construcción de un discurso político aymara edificado desde representaciones colectivas asentadas en un pasado histórico que justifica al pueblo aymara como punto de referencia (ZAPATA, C. 2007: 172). En términos prácticos, ese discurso insiste en acciones específicas, por ejemplo, señala la importancia de incorporar representantes indígenas en el parlamento de Chile que estimulen cambios a favor de tolerancia y respeto por las diferencias culturales:

“(...) Otra deficiencia nuestra es que no hemos tenido la fuerza en el parlamento, y de ahí que nosotros luchamos por la participación con parlamentarios indígenas, porque en la negociación nosotros no somos representados. (...) nosotros tenemos la forma del cargo mío<sup>559</sup> que es un padrón electoral indígena, eso es una forma (...)”

“(...) todo eso se está afinando, estamos en el sistema binominal tratando de que ciento veinte diputados que están proponiendo el cambio, de los veinte adicionales solamente diez serían para el ‘Podemos’<sup>560</sup>, y los otros diez, nosotros los estamos peleando para los pueblos indígenas. Hay varias formas, pero está en debate, pero lo que es indudable es que nosotros tenemos que tener representación parlamentaria para hacer, justamente, estos cambios. (...)” (Entrevistado 1).

Junto a lo anterior, la autoimagen de muchos indígenas aymaras es diferente ahora en comparación con la década del '90, de lo cual son concientes. Un antiguo dirigente lo plantea de la siguiente manera:

“(...) tantos años de lucha, tanto años de sacrificio, finalmente hay algo que ver, se puede ver, se puede sentir, se puede tocar si usted quiere, no es una alucinación y naturalmente que las cosas no se van ahí, no se termina ahí solamente, y después de haber avanzado (...)” (Entrevistado 2).

---

<sup>559</sup> El testimonio corresponde al Consejero Indígena Aymara ante la CONADI.

<sup>560</sup> Pacto electoral “Juntos Podemos” de tendencia izquierdista.



Siguiendo el ejemplo de algunas organizaciones mapuches<sup>561</sup>, otros representantes aymaras se han puesto como meta en un futuro constituir un autogobierno indígena.

“(...) hablar de un autogobierno, que sería fundamental para todos los pueblos indígenas, pero no todos estamos en las mismas condiciones. Ellos [los mapuches] ya empiezan después del autogobierno (...) ojala nosotros pudiéramos un día comenzar eso, a capacitarse, a entender lo que es un autogobierno; la libre determinación. Y empiezan escuelas súper grandes que ya están en función a la Declaración<sup>562</sup>, nosotros esperamos llegar a lo mismo, pero por situación geográfica – histórica, no va a ser tan igual, va a ser más lento, es un proceso más lento, más paulatino; pero de que tenemos que llegar a algo parecido, tenemos que llegar. (...) (Entrevistada 14).

“(...) Debemos terminar con el paternalismo que ha existido, con la persecución sistemática que han hecho. Nosotros queremos autonomía”. (...) La autonomía de ejercer nuestras formas de hacer las cosas. En lo económico, en lo social, en lo cultural, en lo político. Me refiero a las autoridades que salgan de nosotros. Nosotros tenemos que tener autonomía en eso. Derecho a una libre determinación. A determinar nosotros lo que queremos”. (...) El Estado chileno tiene su Estado, está bien... pero nosotros queremos tener autonomía en elegir a nuestras autoridades. Y fácilmente eso lo podemos trabajar en conjunto con el Estado chileno. Mira que Chile tome el ejemplo de Canadá no más. Hay un gran ejemplo en Canadá. Nosotros queremos tener a nuestras autoridades, autonomía de hacer las cosas como nosotros lo queramos organizarnos mejor (sic). Obviamente van a haber parámetros, pero creo que sería, no haríamos daño” (Entrevistada 15).

Algunos dirigentes señalan que la aprobación de leyes como el Convenio 169 de la OIT da chance para una co – administración de recursos en territorios que, en vista de esa ordenanza, por derecho propio les pertenecen, fortaleciendo de paso el conocimiento de leyes internacionales a su favor. Tal es el caso del siguiente testimonio:

“(...) no hay que olvidarse que con el 169 Chile tiene que empezar a adecuar su legislación en base a ese instrumento internacional y ya se están trabajando todo esto... por eso yo le planteé allá como ganadero la co - administración de la reserva, o sea, imagínate el salto que ya me pegué ya. Hoy en día estamos como arrendatarios, yo le dije “yo, en un par de años más, yo quiero trabajar ya, para en dos años más tener la co - administración, porque ustedes no han hecho nada”. Si en estos momentos vamos a la evaluación desde que se crearon acá... En el fondo han hecho más daño a la reserva que la han protegido (...) “son 4 guardaparques y si

---

<sup>561</sup> Nos referimos principalmente al caso del Consejo de Todas las Tierras, que es liderado desde 1990 por Aucán Huilcamán.

<sup>562</sup> Se refiere a la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas.

nosotros somos 42 ganaderos, con 42 guardaparques que pueden haber, y lo podemos hacer mejor, de todas maneras, así que vayan soltándose esa cuestión de que ‘ustedes son servicios públicos, ya, les vamos a enseñar de esta cuestión’ no es así. (..) En la segunda región la comunidad ya tiene la administración de las áreas, así que yo le dije que esto no es que yo esté planteándolo ahora no más, lo estoy planteando para que tú vayas haciéndote (sic) conciencia, porque yo ya lo tengo claro, y voy adecuando todo nuestro sistema como organización, para allá voy, para allá voy, así que empieza a hacerte la idea no más.” (Entrevistado 9).

La relación entre aymaras e instituciones del Estado se basa en una abierta contradicción entre discursos de desconfianza, desapego o descontento y, por otra parte, los que retratan interés, dependencia o asistencialismo. Veamos algunos ejemplos:

“Lo que pasa es que el Estado decide que es lo indígena y ha decidido que aquellos que están en la ciudad no son indígenas, pero eso es una confusión del Estado” (Declaraciones de Cornelio Chipana en GARCÍA TRABA, B. 1997:273).

“(...) lo que pasa es que estas cosas que realiza la CONADI por ejemplo, esta historia, son instrumentos para querer minimizar nuestra identidad, entonces a los jóvenes cuando leen dicen “ah, acá no hubieron líderes...” siempre nos critican que acá no hubieron, que nosotros, prácticamente, nos entregamos a los españoles, prácticamente les entregamos a nuestras mujeres, o sea no po’... acá hasta las mujeres lucharon ¿me entiendes? Hasta las mujeres, las mujeres fueron parte del proceso de la guerra y eso es lo que ellos... mucha gente desconoce, ahora no es culpa de los jóvenes, es la culpa del sistema, en este caso, que no valora a los pueblos indígenas (...)” (Entrevistado 5).

“(...) muchos allá de la zona es hablante aymara y no se pueden comunicar con las autoridades porque se ven como sometidos. Viene aquella persona y ¡Ahh!, se quitan el sombrero le dan asiento, alimentación y todo eso... pero no saben que esa persona vienen con mala intención... vienen a observar, a ver los terrenos a donde sale el agua y toda esa cosa. Eso es lo que ha pasado donde están los pozos. Incluso ellos nunca vienen con una verdad, vienen con mentiras dicen que “nosotros estamos de paseo por acá”, ellos esas versiones a mí me dijeron (...)” (Entrevistada 19).

“(...) El Estado chileno jamás, el Estado conservador no va a permitir que los indígenas tengan acceso a cuotas, a alguna cuota de poder. Eso lo puedes tener ‘si soi’<sup>563</sup> de un partido o de otro partido e inclusive muchas de esas son decididas por los partidos mediante normas. Entonces... cuando tú estás dentro de un partido y cuando logras algo, entonces tienes que ejercer lo que el partido te dice. (...) entonces ese ingreso a alguna cuota de poder si van a descubrir la fórmula. Que por ahí tú entras, te pueden empezar a bloquear (...) Y esta cuestión murió ahora (...)” (Entrevistado 10).

---

<sup>563</sup> ‘Si soi’: ‘Si eres’.

“(...) yo me agarro de lo que más me urgía agarrarme, y eso como que lo tengo claro, y acá por lo menos yo lo hablaba mucho con los paisanos. Así que acá se está, pero es lento. Pero no lo entienden, lo bueno yo creo que sería eso. Enseñarles todo esto para que el paisano ya empiece a tener claro cuáles son sus derechos. ¡Ese es el tema, yo creo! Porque si hoy en día estamos ignorantes y este país hace lo que quiere con nosotros, mientras más ignorantes estamos es mejor todavía (...) esa es su estrategia del gobierno de turno, la van a seguir haciendo todo, este sistema tiene que desunir, destruir, deshilar, para poder gobernar. (...)”  
 “(...) nosotros nos hemos transculturizado y hemos caído, porque tení<sup>564</sup> todo un bombardeo desde la educación y todos los que tení; y el tema de la identidad tiene que estar muy bien para decir. Tení que sacarte toda esa avalancha que se te viene encima, y para unos ya no lo soporta, me entiendes, me someto, estoy viviendo acá. Ese es el tema. Tení un bombardeo, y eso también es terrible, que casi todos, nadie lo puede medir. ¡Pero es que está! ¡Está! Por eso que cuando hablamos de los mea culpa del Estado con la deuda histórica, uno apunta a todas las partes tangibles y cosas intangibles (...) en esa parte todavía el Estado no ha reparado. Hoy día todo lo está haciendo con las platas. Fondos, programas, con tierra, pero a esa parte no hemos llegado” (Entrevistado 9).

“(...) al final te quieren minimizar, por una cuestión política de querer que tu pueblo sea y lo asimile y lo integre en este caso, a esta sociedad en este caso chilena por decirlo así, para que ya en un momento determinado, no haya ninguna persona aymara, aunque tengamos las bases, pero ya vamos a estar desarraigado tanto que no vamos a entender ni de la cultura ni de identidad ni de historia y al final vamos a desaparecer como pueblo. Yo creo que las políticas en este caso, hoy en día apuntan a eso... en forma muy camuflada (...) lo que acá se quiere hacer, es minimizar nuestra historia, nuestra identidad como pueblo ¿entiendes?... no, tú fuiste agricultor y ganadero, y hasta ahí no más llegaste ¿me entendí? No fuiste más, igual criaste unos llamos por allá y punto... ¿me entiendes? Entonces esa historia es la que nosotros encontramos corta y la que se está de alguna manera propiciando por parte de algunos sectores que obviamente - tanto aymara como no aymara - que obviamente lo que quieren hacer es minimizar y lo otro es la universidad que también nosotros, ellos han de alguna manera, tienen información sobre nuestra historia, pero lo peor de todo eso es que (...) han creado centros, institutos... hay varios en este caso que nos han investigado a nosotros y que lo que pasa, que de los diferentes ámbitos, socioculturales, arqueológico, antropológico, todo eso, pero ¿Qué es lo que pasa? Que lamentablemente han dado una visión desde su punto de vista, el cual nosotros respetamos, porque también tienen algunos fundamentos que nosotros consideramos válidos, pero el objetivo es que esta información no llega a las comunidades (sic), mira es como que si tú vas a investigar algo y no lo compartes a la comuna o comunidad, es como que no sé... no tiene un sentido de retribución (...)” (Entrevistado 5).

Apreciamos en estos ejemplos como las personas con quienes conversamos manifiestan su crítica, queja y desconfianza con los diferentes estamentos de la

---

<sup>564</sup> ‘Tú tení’: ‘Tú tienes’.

sociedad nacional, debido al historial de desencuentros y disputas, y por la discriminación permanente sufrida. Se sostiene que existe una “deuda histórica”, que aún no ha sido saldada por el Estado y sus instituciones, a pesar de las políticas gubernamentales, la discriminación positiva y otras medidas. Los grupos de poder (desde el punto de vista que exponen los testimonios), no se interesarían por cambiar la condición de marginalidad y subordinación del pueblo indígena aymara. Los dirigentes señalan que no será sino a través de un reconocimiento intercultural (donde todos vean y asuman que la diferencia no debe suponer discriminación) que se modificará el estado actual de relaciones.

Otro discurso en relación con la autoimagen indígena plantea la necesidad de rescatar la memoria histórico-cultural aymara para fortalecer la identidad que proyecte hacia el futuro al indígena. Es un discurso donde la permanencia del indígena y su proyección en un período de larga duración reafirma su continuidad. Desde ciertos hitos filosóficos y éticos, como la armonía, el equilibrio, la reciprocidad o la complementariedad (ZAPATA, C. 2007: 176), (elementos fundacionales y fundamentales de una epistemología propia del andino) se incentiva la vigencia y existencia de la sociedad andina, concebida como un artefacto “esencial”. De este modo el indígena estimula la fuerza colectiva para proyectarla a través del tiempo.

“Antes de la llegada de los españoles nosotros teníamos grandes ciudades, la diferencia entre el campo y la ciudad no se da a nivel de cultura, sino a nivel de prácticas”. (Declaraciones de Cornelio Chipana en GARCÍA TRABA, B. 1997:273).

“(…) Históricamente la población aymara es parte de la civilización andina, que ha atravesado diferentes estadios culturales. Los desarrollos locales y regionales convergen a través del tiempo hasta conformar la Federación de los pueblos del TAWANTINSUYU. Estado políticamente dividido en cuatro suyus (regiones): ANTISUYU, KUNTISUYU, CHINCHASUYU y KULLASUYU, gobernados por autoridades representativas<sup>565</sup>”

“(…) creo que nosotros llamamos en la filosofía indígena del ordenamiento de la naturaleza, es que nuestros grandes amautas, hace miles de años en su entendimiento de la vida y el universo, entendieron que cada quinientos años sucede un Pachacuti, inevitablemente. Esto es un nuevo orden de las cosas, y yo creo que estamos en este nuevo orden de las cosas. Han sucedido cosas tan trascendentales como para meditar... hace dos años atrás en Bolivia el primer presidente indígena, que es una señal para meditar fuertemente, y hace pocos días que tenemos un presidente negro en Estados Unidos, que es el país más poderoso del mundo, que hace ciento cuarenta años atrás hubiera sido esclavo el hombre. Y esas son

---

<sup>565</sup> (CHIPANA, Cornelio 1986:252, citado en ZAPATA, C. 2007: 176 - 177). Las mayúsculas corresponden al texto original.

reversiones mundiales y si bien es cierto para los indígenas de cualquier parte del mundo es una alegría, sea como sea, porque creo que llevamos la misma espina históricamente. Y que estas cosas, estas cosas van a dar otros aires y eso es bueno, los países tensionados van a respirar más tranquilos, los países que están bravos van a tener que ponerse más dóciles, y eso va a ser bueno (...)" (Entrevistado 2).

A continuación incorporamos un extracto que grafica un caso de reinterpretación de la historia aymara, tanto desde el vínculo con el pasado ancestral, como desde una perspectiva que releva la historia colonial:

"(...) acá hubo mucha resistencia, o sea los aymaras en este caso, en este sector que no era solamente sector de Arica – Parinacota, sino que de toda la parte que incluía a Tacna, Moquegua, todas esas partes ahí, fuerte de los Pacajes en este caso, de los Caranga, todos los pueblos que vivían en esos tiempos ahí hicieron mucha resistencia a los españoles, o sea por mucho tiempo y ganaron también batallas, incluso hasta las mismas de la comunidad de Socoroma a través de este sistema social – cultural que tenían los pueblos indígenas, acudíamos a luchar (...)

"(...) acá hubo resistencia, hubo valor, hubo líderes en este caso indígenas, que de alguna manera tomaron como se dice, la lucha como una forma de poder liberarse del yugo de la esclavitud, con eso que traían los españoles y de hacer valer su dignidad como pueblo. Y ese tipo de historia es la que no se cuenta en esos libros que tiene la CONADI (...) el asunto de, lo de las matanzas o de las muertes, el extirpador de idolatría, toda la cosa que pasó con la parte de la religiosidad, el requerimiento en este caso... cómo justificar la conquista, todas esas cosas, lamentablemente no hay ninguna mención sobre eso, pero en este caso lo que nos preocupa es la poca valorización que se nos da a la tecnología, a las ciencias, que manejaban los pueblos indígenas (...) las terrazas todo eso, el manejo de los recursos hídricos, la optimización de recursos hídricos, o sea, para mí eso ya es que demuestra conocimiento, demuestra tecnología (...)" (Entrevistado 5).

La identidad se edifica necesariamente desde un territorio, siendo un proceso dinámico construido desde la comunicación entre el mundo urbano y el rural, que relaciona diferentes elementos culturales. Varias tendencias a partir de las que se van construyendo discursos en torno a la territorialidad, se reflejan en los relatos de las personas:

"No se logra comprender que este es todo un territorio que está dividido por fronteras. Y que somos iguales a los que están en Perú y los que están en Bolivia. Sin embargo no hay un reconocimiento a eso. Y luego es que no comprenden que nosotros no queremos dividir al país. No queremos formar una nación dentro de otra nación. Sino que queremos tener la libre determinación de elegir que hacer con nuestros recursos y de que el Estado no los sobreexplota. O sea el tema más importante hoy entre los mapuches, los licanantai, los quechuas, los aymaras es la explotación que hacen las empresas transnacionales o el mismo gobierno autorizando o

llevando a licitación estos territorios. ¡Y es lo que ocurre! (...) (Entrevistada 14).

“(...) apelamos a lo andino dije, a defender sus territorios. Yo les dije “llegó la hora”<sup>566</sup>. Es ahora o nunca. A defender sus descendientes, sus descendientes... hijos, primos, cuñados, yernos, mucha gente que le gustan los pueblos... llegó el momento de defender sus territorios. Ahora o nunca (...) todo hijo bien nacido de los pueblos del interior, todo yerno sureño casado con nuestras mujeres, todos nuestros hombres casados con mujeres sureñas que tengan la raza andina, que tengan que ver con los pueblos – porque hay mucha gente que es sureña también, que ama la cultura andina – porque la cultura es para todos, no solamente para los andinos. Hice un llamado a la defensa de sus territorios (...) (Entrevistado 10).

“(...) nos dijo una vez una persona “nunca se va a reconocer la libre determinación” y ¿Por qué?... Porque nosotros tenemos territorios y en nuestro territorio tenemos recursos ecológicos, biológicos que son explotados por el Estado de Chile. Acá en el norte las aguas (...) lo que ha tenido acá consecuencias, por ejemplo, en los pozos altiplánicos, hoy vemos los resultados, que son lugares que están en sequía y por esto ocurre lo que es el despoblamiento [sic] forzado, porque se secan los bofedales... aquí tenemos en el altiplano son ganaderos... al no tener que comer el ganado, tienen que irse a otro lugar (...)” (Entrevistada 14).

El trabajo colectivo permite la continuidad de la comunidad andina, entendida como una “esencia” adscrita a una territorialidad, que entrega sentido a las formas de acción colectiva<sup>567</sup>. Anhelan perpetuar este modo de trabajo para evitar que la comunidad aymara sea diluida por las políticas asistencialistas.

“(...) En Socoroma. Cuando yo fui a la sede... hay colchonetas, hay sillas, entonces claro, lo han llenado en este caso de puro materialismo, entonces la gente se acostumbra “no, ahora pidamos, no sé po’, unos focos bonitos”. Entonces esta no es la forma de construir sinceramente, es un tema de querer asimilar y ya de perder que hacer, generar un vicio yo diría, más que... Algunas comunidades han mantenido el contacto colectivo, Socoroma por lo menos los que ha sido, todas las construcciones, por ejemplo, algunas han sido también aportes, no solamente del Gobierno sino también de la comunidad de Socoroma. Todavía está en algunas partes esa esencia. (...)” (Entrevistado 5).

“(...) el pensamiento indígena es sin trámites, es de hacer y de mostrar, entonces... es un tiempo todavía para superar, para avanzar... ya llegará

---

<sup>566</sup> Este es el testimonio del alcalde electo de una comuna rural y se refiere (“les dije”) a quienes lo apoyaron en su campaña electoral.

<sup>567</sup> La comunidad viene a ser un anclaje histórico y geográfico por excelencia de la memoria. Algunas organizaciones han intentando rearticularse relacionándolas con el mundo rural, concibiendo que el lazo con cierta identidad se recompone visitando permanentemente los territorios precordilleranos o altiplánicos, con el objeto de fortalecer la propia identidad. (ZAPATA, C. 2007: 178).

el momento en que los indígenas tienen la llave mágica para hacer estas cosas bien como ellos lo quisieran (...)” (Entrevistado 2).

Para algunos aymaras, la tarea de restaurar “la visión de indio”, se constituye destacando hitos, ritos o actividades propias de “lo aymara”. Un entrevistado comenta el orgullo que le embarga cuando observa a jóvenes andinos reconociéndose como tales, sintiéndose partícipes de su cultura y pasado:

“(...) Yo con eso me sentía bien porque que vengan de un pueblo a Iquique a hacer una ceremonia o con la banda... a veces desfilábamos en Iquique con traje, con chalecos<sup>568</sup> andinos, es un orgullo. Para los niños también. Entonces los niños que trabajan conmigo se sentían ganadores y se sentían orgullosos, porque yo les inculcaba esos valores. Y no tienen nada de que avergonzarse, nada. Tienen que ver su cara... Ustedes son bonitas como andinas. Ustedes también son ‘encachá’<sup>569</sup>, con rasgos andinos. Entonces los niños se creían el cuento y que entonces es normal. Antes no lo tenían claro (...)” (Entrevistado 10).

En otro caso comprobamos la elaboración de visiones mucho más acabadas acerca del futuro del movimiento aymara, pensando en su proyección definitiva y trascendental.

“(...) El tiempo nos da la razón y los hechos hablan por sí sólo, cuando la historia confirma que nuestro pueblo no solo guarda en el tiempo su sabiduría ancestral, sino que además, una pertenencia cultural que a lo largo de los años se ha posesionado en forma diametralmente práctica, a pesar de los diversos procesos de transculturización de carácter colonialista y opresiva (...). La música y la danza, como elementos importantes de reciprocidad, es la fuerza incontenible y la presencia activa de los miles de hombres y mujeres, a través del movimiento artístico cultural, permite poner al centro el sentimiento ancestral y el amor por su pueblo, base principal que logra mantener en alto el espíritu y la fuerza que se traduce en presencia, colorido y alegría (...) Nunca está de más recordar, más todas las veces necesarias que podamos, lo haremos, que nuestros agricultores, jardineros, ganaderos, constructores y albañiles son los mejores. Que tenemos grandes planificadores, excelentes contadores y comerciantes al doquier. Así como también, profesores, trabajadoras sociales, ingenieros, médicos, científicos y cientistas... lo suficiente como para construir un movimiento político social sustentado en la experiencia acumulada durante estos años. Tenemos historia, lengua materna, ingeniería, astronomía, medicina ancestral, economía comunitaria, territorio; tierra, aguas, minerales y todas las potencialidades que un Pueblo necesita. Tenemos lo principal; la pachamama, la vinculación con el cosmos y un amor sin condiciones por la naturaleza, los animales, las aves, las plantas y las hierbas. (...)”

---

<sup>568</sup> “Chaleco”: jersey.

<sup>569</sup> “Encachá”: bonitas, de buena presencia (GRASS, J. 1993:44).

“Más que un orgullo... ser indígena en Chile es una virtud. Nuestra identidad nos posiciona al centro de la verdad, sostenido con el mejor de los fundamentos; poder y querer ser indígena de alma, corazón y de pensamiento<sup>570</sup>”.

Sin embargo, por otra parte, notamos la presencia de otros discursos. Algunas personas no consideran la posibilidad de proyectar lo andino, señalando que lo propio de su cultura “ya está perdiéndose”, situación que ya no se podría remediar. Lo andino pertenecería, de este modo, a una cultura residual, que debe apostar por su mixtura.

“(...) Bueno, más o menos es lo que nos va quedando; yo creo que igual se toma una cultura residual, somos una cultura residual... o sea que hay temas que tenemos que tratar”.

“(...) uno en la ciudad... yo también considero que ahí uno le da como querer ver a su pueblo siempre como una fotografía, quiere volver al pueblo que dejó; entonces ahí como que se ha tendido a... mantener, ya la cosa estética, o sea, se tendería a mantener, pero igual es llevado desde ciudad, desde la ciudad. La participación, la gente participa el día de la inauguración de un proyecto, pero la gente no ha estado en los procesos propiamente tal, igual no han trabajado más bien con dirigentes de ciudad. Entonces yo digo que el protagonismo tienen que tenerlo los lugareños (...)” (Entrevistada 8).

Aquí la identidad de lo aymara se presenta como un “proceso dual”, donde por una parte apreciamos discursos a favor de un “progreso híbrido”, y por otra modelos individualistas, gestados por instituciones del Estado que subrayan la “folclorización” de la identidad étnica y la incorporación de elementos modernizadores, tecnificación, etcétera.

“(...) Yo insisto con el tema de un desarrollo híbrido, es lo que necesitamos, una mirada híbrida; porque ya no vamos a tener un etnodesarrollo en tanto que la gente, que las bases sociales tampoco lo vean así, pero lo vive. Ellos igual siguen las técnicas de cultivo antiguo, muchos siguen las técnicas de cultivo antiguo; y hay infraestructura que se entrega vía proyecto, que son como ‘voladas’<sup>571</sup>, también de algunos dirigentes en concordancia con otras instituciones, y finalmente tú ves que igual las señoras están deterioradas en términos del desgaste físico. O sea, no le mejora la condición de vida, uno si tiene buena condición de vida y esta viviendo un Suma Qamaña, que es un vivir bien... está viviendo bien, no digo acumular, estás viviendo bien vas a querer seguir; pero si no te dan este cruce que tiene que ver, por ejemplo, con posibilidades de un lugar cercano con una escuela fronteriza, pero con preparación técnica o preparar técnicos que en el tiempo se vea que pueden llegar a ser ingenieros y están en su mismo espacio, para desarrollar todo lo que son

---

<sup>570</sup> Nota escrita por dirigente indígena en su portal Internet de Facebook. [www.facebook.com](http://www.facebook.com) Con él conversamos directamente en las estancias de campo, manteniendo el contacto a través de los medios electrónicos [Entrevistado 12].

<sup>571</sup> “Voladas”: sueños.



los tubérculos por decirlo así, para desarrollar el tema de la quinua (...) entonces ahí tienes tú que siendo que es un elemento que está 'marqueteada'<sup>572</sup> la quinua, (...) todos saben que tiene bajo colesterol, muchas vitaminas, proteínas, etc., no subes de peso, no te engorda... pero te cuesta cuatro veces lo que te cuesta un kilo de arroz, cinco veces lo que cuesta un kilo de arroz. ¿Qué es lo que hay que hacer?, hay que tecnificar, hay que tecnificar, y hay platas (...) puede servir incluso de gestión política al gobierno. Pero ahí se queda, porque en el camino en las instituciones, está toda la gente tratando de vivir su espacio no más y acumular, o sea, hay una mirada muy individualista hoy; entonces ahí tienes tú que el tema...va por una propuesta más bien de desarrollo porque todavía estamos quedando muy folclorizados (...) hay sentido comunitario arriba, todavía hay, todavía quedan familias, todavía podemos hacer algo" (Entrevistada 8).

Muchos indígenas no se "asumen" como tales en la medida en que no existen espacios interculturales que incorporen elementos propios de su identidad, una labor pendiente que hoy se centra en iniciativas políticas interculturales que los propios indígenas deben tomar en cuenta.

"(...) la no participación de los pueblos indígenas en las normativas a partir de la vuelta de la democracia te ha generado problemas por ejemplo como la penalización de la hoja de coca. Te ha generado problemas por no tener una visión. La reforma judicial no contempló la justicia comunitaria, o sea la justicia indígena. La justicia comunitaria está manoseada (...) la justicia comunitaria tiene que ver con otra resolución de problemas mucho más cotidianos y que obviamente ayudarían a la justicia general. Eso no se contempló, porque no habían indígenas (...)" (Entrevistado 1).

En esta coyuntura, procesos de instrucción y concienciación de las diferencias culturales pueden ser herramientas para acabar con el desconocimiento que existe acerca de los indígenas y su realidad sociocultural. Todos los medios de comunicación social serían importantes, en esta línea: TV, radio, Internet, etc.

"(...) no, no tenemos conciencia, nada, creo que nos falta más interiorizarnos (...) Yo creo que tenemos que llegar a los niños, por eso que vamos a ir a las escuelas, tenemos que recorrer todas las escuelas, los liceos, para que el niño haga conciencia de lo que el padre no quiere entender, así que estamos haciendo todo ese mecanismo, por la radio en estos días, va a ser como el primer intento y si el ejecutivo de Santiago, el de la CONAMA, da el visto bueno a estos proyectos, bueno los que van a tener que hacer mucho, van a ser los indígenas (...)" (Entrevistado 9).

"(...) Los medios masivos son monopolios donde difícilmente podemos acceder como indígenas. Allí toma fuerza y validez la creación de medios propios, las radios comunitarias, la prensa escrita, utilizar las nuevas tecnologías, los blogs, los sitios webs, los grupos de Facebook, etcétera.

---

<sup>572</sup> 'Marqueteadas': 'publicitadas'.

Debemos cada día desarrollar estas herramientas para permear los grandes medios y hacer oír nuestra voz (...)” (Entrevistada 14<sup>573</sup>).

Las familias aymaras que viven en la zona precordillerana y altiplánica de las regiones de Arica – Parinacota y Tarapacá poco a poco se están incorporando en la dinámica del sistema “occidental”, participando de sus patrones económicos, sociales, culturales y administrativos.

“(...) allá<sup>574</sup> se están metalizando, es plata, plata, plata... Estamos funcionando igual que acá<sup>575</sup>, todo es número. Y yo este año fui para arriba, como cinco años que no llegaba a mi comunidad. A Chijo. Fui para una fiesta y una inauguración (...) justo estaba en la sede grande toda la comunidad reunida, inclusive estaba el alcalde ahí (...) era la fiesta patronal de Chijo, y llego allá, después como de 5 o 4 años que no había ido, y antes de entrar, viene un tío<sup>576</sup> mayor que yo y me mira así y se pone a llorar. Me dice: hijo llegaste. Me da un abrazo, y me paro en la puerta y toda la gente me aplaude y el cariño es muy inmenso, el respeto es muy grande, y como me había ausentado, y vi que la gente estaba luchando por los individuales y no por lo colectivo, el que más podía hacer, sembraba más y eso como que era de ellos, por haber limpiado un terreno que estaba natural, ya lo hacían de ellos, automáticamente. (...)” (Entrevistado 9).

A su vez, notamos la presencia de discursos y acciones que reflejan la dependencia y asistencialismo de algunos aymaras hacia los organismos públicos y sus políticas. Quisiéramos presentar la siguiente experiencia etnográfica que clarifica el asunto: mientras tomábamos “once”<sup>577</sup> de visita en la localidad precordillerana de Camiña, un hombre del pueblo tocó a la puerta de la casa donde estábamos alojados. El dueño de casa lo invitó a pasar para beber con nosotros un té de coca. Luego de las respectivas presentaciones y de una suculenta merienda vespertina, el visitante, - un agricultor aymara de mediana edad - propuso que le hiciéramos una entrevista en la que –prometió– hablaría de su vida. Aceptamos la oferta.

Durante la tertulia de sobremesa habló acerca de su vida en el pueblo de

---

<sup>573</sup> La mirada indígena <http://www.azkintuwe.org/mayo206.htm>

<sup>574</sup> “Allá”: En la precordillera y altiplanicie.

<sup>575</sup> “Acá”: En el mundo urbano.

<sup>576</sup> En Chile la palabra “tío(a)” se utiliza para referirse al familiar hermano (a) del padre o madre, cariñosamente al papá o mamá de un amigo o amiga o a un hombre mayor respetado por su ascendencia en una comunidad o barrio. Se emplea también cuando se habla de alguien mayor que uno para demostrar respeto o afecto. En algunos centros educativos sirve para establecer diferencias entre estudiantes y profesores. Éstos últimos son llamados “tíos” en vez de “profesores” o “maestros”, con el objeto de dar mayor familiaridad a la relación educador – alumno.

<sup>577</sup> Sobre el significado de la “once”, ver la cita 267, página 195.

origen, la localidad andina de Belén<sup>578</sup> y en Camiña. Relató su estadía en el servicio militar, en el Ejército de Chile:

“Yo hice el servicio militar porque me estaba portando muy mal. Y por eso quise cambiar mi forma de ser (...) estaba haciendo muchas fechorías. Yo era muy choro<sup>579</sup>. Cuando alguien me provocaba era muy choro. (...) Cuando tenía 19 años y ya me llamaron al servicio militar, entonces dije ‘acá está mi oportunidades’ (sic) de salvarme (...) y ‘lo hice legal’<sup>580</sup>. Y salí de adentro bien transformado. Con ganas de seguir adentro del servicio militar, pero me faltó el estudio. (...) (Entrevistado 21: agricultor aymara de 40 años, pueblo de Camiña).

En sus palabras, al realizar el servicio militar quería borrar la mala fama de su familia y preservar el honor de la misma, legitimándose como un chileno más.

“Voy a sacar la cara por el apellido Mollo (...) El regimiento enseña mucho, es como una escuela. Los que hacen maldad acá, yo digo que nunca han hecho el servicio, porque no tienen vocación de servicio. (...) Uno tiene que cuidar la patria. Los que no hacen el servicio son los que más hacen el perjuicio al país po’.

“Hacer el servicio militar acá es mas ‘fregao’<sup>581</sup>, en el sentido del racismo (...) acá los nortinos no entran todos [al servicio militar], entra solo el 50% no más. En cada regimiento (...). El resto vienen todos de Santiago. Entonces de ahí viene la discriminación. Y adentro me junté con 3 amigos más de mi raza. Los de la cordillera somos más fuertes, los santiaguinos no aguantaban”. (Entrevistado 21).

Expuso el orgullo que tuvo al ser un “soldado chileno”, cuando realizó el servicio militar en Arica y por como en su pueblo natal, Belén, lo recordaban y lo admiraban. Algunas expresiones claramente demostraban que, en su familia, la condición de soldado era fuente de respeto y admiración. En su relato entrecruzó orgullo por haber sido soldado, resentimiento por la exclusión que percibió como aymara y pena por el fin de aquellos tiempos:

[Mientras hacía el servicio] “Fui a Belén en un camión militar, y me recibieron con orgullo. Hicieron un asado. Tengo ese orgullo. Del pueblo de Belén nadie ha llevado a su regimiento. Nadie ha ido al servicio. (...) ¡Yo no quiero ser del montón! ¡Yo quiero ser chileno! ¡Nadie me puede decir que soy indio, yo soy chileno! ¡Y en mi pueblo quedaron orgullosos!”. (Entrevistado 21).

Describió su relación con los soldados que hacían el servicio militar oriundos de

---

<sup>578</sup> Pueblo del altiplano del norte de la Región de Arica - Parinacota, a unos 100 kilómetros al interior de la ciudad de Arica.

<sup>579</sup> “Choro”, persona valentona o temeraria, hombre irresponsablemente osado.

<sup>580</sup> ‘Lo hice legal’: actuó responsablemente.

<sup>581</sup> ‘Fregao’: difícil.

otras ciudades. Ellos eran – según señaló - “de otra raza”<sup>582</sup>.

La desaymarización y apropiación de una perspectiva occidental en torno a valores culturales y económicos, y un sentimiento nacionalista quedó claramente reflejada cuando señaló que “Juré ser chileno al pie del Morro”<sup>583</sup> y “Cuando juré a la bandera era lo máximo”.

Insistió en que le pagásemos un monto de dinero, lo que no aceptamos, explicándole que no era lo que habíamos acordado en un principio. La predisposición de algunas personas para con un ‘forastero’, al que suponen dueño de recursos, deja en evidencia el acostumbamiento a la dependencia y asistencialismo de muchas personas.

Otros entrevistados insistieron en la importancia de evitar la pérdida del sentido colectivo indígena en todos los ámbitos de expresión social:

“(…) lo que se quiere es que ese sentido, el de ser aymara... se quiere borrar, entonces ¿qué es lo que hay que hacer? Hay que obviamente gestar todo un proceso de cambio estructural y esa es una cuestión que está... que es muy difícil, porque lamentablemente los organismos municipales son de carácter político y de alguna manera siempre se van a focalizar un poco los nacionalismos, en este caso... entonces el sentido del saber entender que estás sumido en una región donde tú tienes una alta concentración indígena al cien por ciento, por derecho en este caso tienen que posibilitarte una educación pertinente y en ese aspecto la reminiscencia (sic) [¿reticencia?] por parte de los municipios a generar este tipo de cambios es lo que de alguna manera dificulta que de repente los pueblos aymaras asuman un rol más protagónico, de decir “yo soy aymara, yo defiando mi tierra (...) porque me pertenece” (Entrevistado 5).

Ciertos testimonios aymaras dejan de manifiesto cómo, muchas veces, niegan sus raíces culturales. La sociedad dominante los ha discriminado, dándoles un trato desigual, racista y excluyente.

“(…) Después tu cuando lees la historia te das cuenta de todo lo que te dicen, las comunidades allí no se quisieron arrollar (sic) por los españoles y mataron a todos los caciques en Belén, a todos los mató el gobierno español en ese tiempo. Entonces se españolizó ese lugar y por eso que los descendientes del sector se creen españoles, aunque ya no son españoles, son todos... tú los ‘veí’..., son todos morenos. Entonces teníamos la historia que fue borrando nuestra orgánica ancestral, más la imposición de un gobierno de Estado chileno, el proceso de nacionalización

---

<sup>582</sup> Nota de campo N° 1, página 40. 14/3/07.

<sup>583</sup> El Morro de Arica, ver cita 412, página 264.

con decreto de borrar nuestro idioma y lengua, - que eso también podí ir a revisarlo en el Ministerio de Educación - como se hizo un decreto para que los aymaras de la región de Tarapacá no hablaran nuestro idioma. Eso va marcando la forma del aymara que vive acá, entonces no era cosa de llegar y decir: no aquí cambiamos todo (...)" (Entrevistado 1).

"(...) había que cambiarse de ropa, había que no hablarlo... había que hablar castellano como sea, pero había que hablar; y también aunque la comida es algo más personal, pero igual era recriminado porque: "Que estai comiendo quínoa,... andai igual que los pájaros", y era una forma de desprecio (...)" (Entrevistado 2).

"(...) bueno teníamos claro, mi mamá tenía claro que teníamos que olvidar todo la cultura porque era sinónimo de que se van a burlar de ti. Entonces mi mamá lo que hizo con mi papá era transmitirnos lo menos posible su diferencia cultural porque ellos lo pasaron mal. Entonces en la ciudad con mayor razón yo lo iba a pasar mal porque no debía mantener ningún rasgo cultural porque eso era sinónimo de fracaso, de burla y al final era que no querían que nosotros por ellos sufriéramos. Porque muchas veces los niños cuando son molestados culturalmente no quieren estudiar. Yo llegué al punto de sacar cuatro o cinco para que nadie me dijera "como ese cabro que es andino, o paisano sale con siete". Nosotros éramos de seis, siete... llegamos a tal punto de que, sabiendo las preguntas no las hacíamos para sacar un cinco para que nadie nos dijera nada... (...)" (Entrevistado 10).

"(...) no me atrevía a decir nada de lo que nosotros teníamos, como nuestro floreo, nuestra forma de trabajar el Ayni, porque esto era visto como boliviano, e inmediatamente objeto de recriminación. No obstante yo sentía que tenía que llegar el momento en que tendríamos que hablar de estas cosas (...)" (Entrevistado 2).

Quisiéramos presentar con especial atención el siguiente caso de etnocidio<sup>584</sup> que afecta en nuestros días a varias familias aymaras habitantes de la región altiplánica fronteriza entre las repúblicas de Chile y Perú. Desde hace algunos años sus recursos hídricos están siendo utilizados indiscriminadamente y sin control por parte de empresas mineras, lo que ha provocado la muerte del ecosistema con la consecuente migración forzosa y daños incalculables a las formas de vida tradicional andina. El testimonio de una de sus dirigentas, describe ese proceso:

"(...) ahora nuestras familias antiguamente nacieron como peruanos, después nacieron como chilenos, después nacieron como peruanos, cosas así... entonces es que a muchos estas cosas no entienden otras personas que son a medio digamos. A medio de Chile o a medio de Perú, eso no entienden, piensan que... muchos se sienten que "ah, yo soy chileno"... "ah, yo soy peruano", pero los de la frontera no nos sentimos así, porque nosotros siempre estamos señalados "ah, estos hijos del roto"... "ah, estos hijos de los indios", y hartas cosas y un poquito de discriminación. Pero

---

<sup>584</sup> Sobre el etnocidio, ver cita 10.

esto fue más de las instituciones policiales, porque ellos siempre tratan de esa manera (...)” (Entrevistada 19).

El problema de escasez de recursos hídricos empezó cuando llegaron a prospector las empresas mineras<sup>585</sup>, quienes utilizan grandes cantidades de agua para la realización de sus faenas.

“(...) A 20 kilómetros están los pozos... entonces esto en los años ‘65 (...) en el año ‘65, ‘60... se llevaron el Uchusuma... (...) el caudal río Uchusuma, que nace de Paucarani, pasa, entra por Alto Perú, y... estos se llevaron el 100%, dejaron el agua pero... ¡Nada, ni una gota de agua!, ¡Se llevaron toda el agua, toda el agua!, y nosotros nos quedamos ‘con el puro de Patak Phujo<sup>586</sup>, que se llama... cien aguas de ojo, cien manantiales... (...)”

“Yo me acuerdo cuando era niña, mi papa andaba de trámite, de tramitador... después al final, él hablaba, defendiendo de las aguas... pero el problema es que, las personas que viven, como le digo, que no son afectadas aunque viven mas acá cuando no están con agua, ellos dijeron “cómo es posible, que un chileno esté reclamando agua”, y lo acusaron de espionaje y todo... y en varias oportunidades él estuvo preso en Perú (...)”

“(...) yo era niña chica en ese año de Uchusuma.... Pero... ese conflicto se hizo por ese Uchusuma, pero como había agua, entonces ya no hubo necesidad de estar reclamando nada, pero con el pozo que le digo... quince pozos que hicieron eso ya trajo problemas, consecuencias a nosotros... entonces yo me recuerdo mi abuelita me decía de que no hay agua. Está mermando el agua. Pero yo me acuerdo, que los vecinos de abajo venían como de paseo, y mi abuelita decía “a que vendrán ellos, seguro a pescar” porque nadie sospeche que por qué venían. Era por el agua, por la distancia... tan arriba y ellos venían, de abajo... tará (sic) [estará], por pescar seguro venían para acá, porque hay pescados”.

“Yo me quedé con el tremendo terreno y poca cantidad de animales y bofedal desértico... y yo realmente tengo acá en mi memoria como era el bofedal; lleno de animales silvestres,... harta agua, música por las noches, las ranas, los encampados esos que tocaban tanto, hermoso... pero hoy en día, nada... (...) yo en esos años yo la verdad, yo estaba mal, mal, de todo, de personalidad, de todo, de todo... estaba en un shock digamos, porque mis animales se morían, yo pastoreaba arriba. Si yo estaba más años allá. Yo... la cosa es mi animal se me moría, el otro tendido por allá, y... ¿Que me venía?, ¡Llorar por mis animales, porque sufrían! (...)” (Entrevistada 19).

Esta situación ha provocado sequía en la zona andina, especialmente en el área de las lagunas Blanca y Parcoma<sup>587</sup> así como también conflictos entre las familias que habitan en las estancias altoandinas. Las comunidades locales, a pesar de tener

<sup>585</sup> Se trata de la empresa minera peruana Minsur, y su proyecto Pucamarca. <http://www.minsur.com.pe/proyectorpucamarca.htm>

<sup>586</sup> “Con el puro Patak Phujo”: solamente con ese cauce de agua.

<sup>587</sup> [www.estrellaarica.cl](http://www.estrellaarica.cl)

un pasado común en el territorio, se autoidentifican como nacionales de uno u otro país (Chile o Perú). La misma persona continúa su relato:

“(...) en el año ‘88 hubo conflicto vecinal entre nosotros... el ‘89 mi abuela falleció, y yo tuve que interrumpir mis estudios, yo no estudié, me tuve que hacer responsabilidad (sic) de la estancia, porque yo me quedé allá arriba, a pesar de lo que me digan a mí, tantas cosas, bueno yo estaba igual no más, me digan lo que me digan, “ah que de Bolivia”,... “ah, es hijo de los rotos”... no me importa, la cosa era estar ahí y... vivimos ahí (...)”.

“(...) Y uno no se queda callado también, porque estar como peleando discutiendo ya, y yo hacía hartas cosas. Y en el año ‘91 mi papá falleció y, de allí donde un conflicto fuerte, donde otras comunidades, que querían, diciendo que la parte que está en Perú dijeron ‘ya, el chileno murió así que esto pasa a la comunidad’. Nos iban a arrebatarnos nuestras estancias que está más grande... pero... yo dije “como es posible, ¡Porque nosotros existimos! (...)”. (Entrevistada 19).

El problema en el área altiplánica ha afectado a familias, formas de vida costumbres y tradiciones. A pesar de eso, la dirigente que lidera los reclamos en contra de la extracción de agua. Señala que insistirá en su labor de lucha, indistintamente de los conflictos y disputas que existen entre los habitantes de las estancias.

“(...) hasta el momento me dice la comunidad de que “siga no más, que siga no más” pero hay muchas veces que otra parte de la comunidad dice “hasta cuándo, hasta cuándo va a haber soluciones de agua, que nuestros animales se están muriendo”. Antes había más de veinte mil animales, hoy en día solamente hay como tres mil en toda la estancia. Y hay más de mil familias (...)”

“(...) cuando me preguntan a mí “qué es lo que se puede hacer en este lugar, en el pueblito, que lo que se necesita”, yo siempre digo... tiene que ser mantenimiento, cualquier cosa que quieran hacer a las estancias... si quieren hacer alguna mejora... a las estancias, porque las personas viven en las estancias, porque ellos viven con los animales, las alpacas, las llamas, y todo eso... entonces hoy en día es por la cuestión del agua, eso trajo conflicto entre los vecinos... porque, ya no hay ni como un entendimiento, ... piensa que otro acapara el agua... en ese caso por ejemplo hoy día, en este momento, ahí está pero latente el problema (Entrevistada 19).

Este problema es una de las situaciones de discriminación y sometimiento más preocupantes que pudimos constatar en Arica – Parinacota y Tarapacá, que ha sido denunciada por varias organizaciones aymaras de la zona, entre las que destaca el Parlamento del Pueblo Qullana Aymara (PPQA). Esta agrupación exige el fin del desamparo en que se encuentran las comunidades andinas ante el despojo de sus

recursos naturales y la aplicación de instrumentos de derecho nacional e internacional en defensa de los pueblos indígenas<sup>588</sup>.

Notamos como ciertos procesos de discriminación han influido en la constitución y consolidación de la autoidentificación indígena. Un dirigente señaló que no fue sino luego de muchos años que adquirió conciencia de su origen aymara y del carácter prehispánico y colonial de su localidad de origen, ubicada en la quebrada de Camarones<sup>589</sup>:

“(...) nosotros después entendimos que en ese pueblo [donde había nacido] había una fuerte presencia de cultura prehispánica,... y se habían borrado los apellidos, nuestros apellidos no son aymara (...) estaba también, bueno, había toda una cultura de peruanización también, después vino toda una cultura de la chilenización, se dividieron las familias, se dividieron... yo tengo primos hermanos que viven en Perú po’ (...) padres, hermanos, se dividieron. (Entrevistado 12).

Otros círculos sociales tarapaqueños desconocen la “lectura” indígena de la prehistoria e historia regional. Uno de esos círculos sería, por ejemplo, el académico universitario, que ha tendido a “encerrarse” en su espacio docto, desconociendo la existencia de un colectivo social indígena preocupado por aprender acerca de su pasado:

“(...) en el ámbito académico hay un cierto, no sé si egocentrismo por parte de algunos académicos y que todo tiene que verse en las altas esferas intelectuales, como que todo se tiene que difundir ahí no más, y claro como que la comunidad, no solamente aymara y no aymara, no tenemos conocimiento, somos personas sin cerebro, sin capacidad de entender (...) entonces hay un concepto muy equivocado, hace poco no más yo estuve en Temuco invitado por la Universidad Católica y fui muy crítico yo te diría a la Universidad fui crítico pero una crítica muy dura porque ellos tienen una responsabilidad muy grande, no solamente de formar, en este caso, futuros profesionales en el tema sino que también tienen que crear una visión clara de lo que ha sido... especialmente en las regiones donde existen pueblos indígenas, en ese aspecto no sé, igual nos han invisibilizado, como que acá los aymaras no existiéramos y solamente... claro, más conocemos de los romanos que obviamente... de los espartacos (sic) [¿espartanos?], de los europeos en este caso que nuestra misma historia (...)

“(...) uno ve acá es que la Universidad tiene que cumplir un rol mucho mayor. Primero incluir en la temática formativa de los futuros profesionales la temática indígena, sí o sí por una cuestión de que es algo válido, es algo que es pertinente y que hace justicia en este caso, especialmente al sector donde está circunscrita la Universidad, no puede desligarse, no puede

---

<sup>588</sup> PPQA manifiesta la necesidad de crear una reserva nacional protegida en ese territorio altiplánico.

<sup>589</sup> Quebrada de Camarones, ver en mapa de la página 14.



hacer la vista gorda de que acá no existen los pueblos indígenas, que acá existe un movimiento, que existe toda una revolución quizás que se está iniciando y que quizás la va a terminar otra persona desde el punto de vista de generar un cambio más de acá [apunta a su cabeza con un dedo, queriendo decir 'un cambio de mentalidad'], entonces en ese aspecto hemos sido críticos para que la universidad entregue la información, ojala a la gente de las comunidades que se van a investigar, porque de lo contrario para nosotros llevársela a la biblioteca encerrado ahí no sé, con un código, yo creo que nadie va a saber dónde está esa información (...)" (Entrevistado 5).

La crítica al espacio académico universitario es clara: se mantiene apartado y alejado de la realidad dinámica del pueblo aymara, ya que ha preferido permanecer analizando desde la esfera intelectual las dinámicas culturales del norte del país. Se sugiere un cambio que permita una retroalimentación universidad – sociedad indígena – sociedad civil, como parte de la necesidad de conformar instancias interculturales en Arica – Parinacota y Tarapacá que democratizen el acceso a la historia y al conocimiento de la cultura y patrimonio.

Para algunos resulta imperiosa la necesidad de modificar el modo de entender lo propio, lo indígena, para solventar un proyecto político. "Hay que gestar todo un proceso de cambio" para que los aymaras alcancen el protagonismo que les permita defender lo suyo. De acuerdo con las propias palabras de un entrevistado, el aymara debe asumir un rol protagónico "Yo soy aymara, yo defiendo mi tierra (...) porque me pertenece", incorporando el sentido colectivo, antes que el individualismo y la competencia.

El acceso a los medios de comunicación oficial o de difusión masiva ha sido históricamente desigual para los pueblos indígenas. Para acabar con eso, que algunos de los mismos indígenas señalan como frente a la "invisibilización de lo indígena", han creado nuevos espacios de reconocimiento, plasmados en medios periodísticos alternativos, gestados desde las mismas organizaciones indígenas, en formato de papel o en Internet.

"(...) lamentablemente hay una tendencia muy clara, o sea cuando hay problemas entre comunidad y minería, por ejemplo, nada... [nada sale en la prensa]... cuando hay problemas de agua en este caso tampoco, basta que tu veas por ejemplo la prensa del 2007... ahí tú vas a ver la desproporción, hablemos en cuanto a las visiones con respecto al tema de cuando... el año 2007, en enero del 2007 se quería, nuevamente poner el tema de los pozos del altiplano y ahí es donde nosotros. Yo en ese tiempo

era consejero<sup>590</sup> y ahí me di cuenta de que nuestra palabra, nuestras cartas nuestras declaraciones nunca salieron en la prensa, pasaron en otras circunstancias más (...) entonces ahí vemos que no hay pluralismo en este caso, por parte de algunos medios, en este caso de las visiones de los diferentes que se enfrentan en esto (...) y eso nos preocupa porque al final nos imposibilita, entonces nos ponen en unos planteamientos... y la opinión en general, hablemos la comunidad en general, incluso las autoridades se llevan una impresión equivocada de la situación que está pasando acá. Entonces por eso que nosotros vamos a actuar de esta forma, bajo la página web y la fuente de la prensa escrita o diario.” (...) (Entrevistado 5).

Como señala el testimonio, en los últimos meses del año 2008 el Centro de Investigación de las Artes y Cultura de los Pueblos Originarios de Arica ha creado el informativo mensual indígena “Markan Arupa”, noticiario independiente que espera informar para que “la gente se entere más de la información, y de alguna manera de lo que está pasando en su comunidad y su sector territorial” (Entrevistado 5).

“(...) yo creo que ese es el objetivo, porque nos hemos dado cuenta que ya la invisibilización por parte de sectores, el manejo... yo diría que monopólico y oligárquico en este caso que está ya instaurado en esta zona, nos excluye (...).

“(...) yo lo veo como una cuestión política porque ellos tienen miedo de que el pueblo aymara tome un sentido colectivo, asuma su rol, genere un movimiento, no solamente un movimiento social, sino un movimiento político, entonces yo creo que ahí está el trasfondo que tiene todo esto (...)” (Entrevistado 5).

Finalmente, para cerrar esta sección, nos parece adecuado incorporar ciertos temas transversales y el punto de vista de algunos actores indígenas, para entender como se ha ido conformando un imaginario colectivo en torno a las construcciones políticas, acerca de temas como la igualdad de género, el espíritu emprendedor o el patriotismo que profesan algunos aymaras.

Algunas personas consideran que los indígenas no serían machistas, lo que se apreciaría en diferentes espacios de encuentro entre hombres y mujeres indígenas, donde se fomenta la igualdad y respeto. A pesar de ese testimonio, que describe instancias de equilibrio, notamos predominio del varón por sobre la mujer indígena en situaciones de decisión intrafamiliares.

“(...) A veces hay una crítica yo digo un poco desmedida. A nosotros los indígenas nos califican como machistas, y pareciera que el machismo como cuando lo dirigen a los indígenas... ¡Como que fuera el más machista! Pero en consecuencia que los indígenas no somos... no somos

---

<sup>590</sup> Consejero Nacional indígena.

machistas. En el directorio hay mujeres dirigentes, y un campeonato de mujeres<sup>591</sup> - que no lo tiene Iquique, que no lo tiene otras ciudades -, y nosotros siendo poca gente sí que lo tenemos. Porque la participación de la mujer está. Está siempre. En temas dirigenciales, de organizaciones, yo diría un 40% son mujeres. Entonces ¡No nos pueden decir machistas, de qué machismo estamos hablando! Tal vez nosotros decimos... la definición de nosotros son los roles definidos, y la palabra machista no cabe realmente. Es una palabra demasiado... no se po'... demasiado extraña digamos, en la filosofía indígena el ordenamiento de la familia y de la sociedad es el hombre el que siempre tiene que estar siempre adelante, el que tiene que asumir la mayor responsabilidad, el que tiene que estar... el más fuerte. No significa eso que la mujer no lo tiene que estar, también tiene que acompañar a su hombre. Acompañar a su marido (...)" (Entrevistado 2).

Otros discursos definen al aymara como un buen emprendedor y un gran negociante, lo que tendría origen en el pasado prehistórico e histórico del pueblo indígena. Esa construcción, como referente de identificación colectiva sería un predisponente hacia el comercio y la actividad económica en general, de las familias andinas.

"nosotros lo que vemos para el desarrollo de la provincia de Parinacota debe ser el turismo, el turismo sustentable controlado que no permita dañar en forma exagerada. Y que permita el desarrollo de las comunidades con el objetivo de que se pueda desarrollar otra economía, aparte de la que ya tienen que es la economía de subsistencia. Y eso va a permitir un crecimiento, y eso avanza, y nosotros les podemos vender los paquetes a un operador turístico y ellos vienen (...) y eso sería trabajar con las comunidades de ella, con los que quieran trabajar. Es que eso va a depender mucho de lo que quiera el colectivo. En algunas comunidades el individualismo está tan fuerte que va a ser difícil que se junten bajo un proyecto asociativo. En cambio en estas comunidades sí están con la mentalidad asociativa porque piensan que, si les va mal, de alguna manera no van a perder mucho, por decirlo así. (...)" (Entrevistado 5).

"(...) los aymaras tienen bastante emprendimiento, son mucho por el tema de comercio y en ese aspecto muchos se han potenciado. Si tu te das cuenta en Arica, muchos tienen actividades económicas comerciales; muchos son dueño de algunas cosas y eso se va manejando, y de su... y desde lo que pueden aportan un poco al tema indígena. Ahora ojala todos tuvieran la conciencia de identidad de decir: "yo apporto con la causa" y no ver como, cada individual, sino como un derecho colectivo. Pero son cosas que se han ido cambiando de a poquito, todavía falta mucho, mucho (...)" (Entrevistada 14).

Una lectura sobre el nacionalismo en el norte de Chile se configura desde diversas fuentes que van constituyendo a los sujetos como individuos "chilenizados",

---

<sup>591</sup> Campeonato femenino de fútbol, de la Liga Andina de Alto Hospicio, conurbación de Iquique.

que potencian un sentido de pertenencia y visión de futuro colectiva reflejada en ejemplos como el siguiente: un individuo, dirigente aymara de una comunidad rural, aún autodefiniéndose crítico de la chilenización del norte, se siente igualmente capaz de formular ataques contra quienes afrentan a “la patria”, a Chile. Finalmente – subraya con orgullo – “también soy chileno”.

“(…) yo soy aymara, pero finalmente yo soy chileno y cuando hablo de sentimientos y patriotas, yo digo “los patriotas son aquellos que se la juegan por su patria, cuando aportan, cuando están ahí como un gran contribuyente... esos son los patriotas, y en esa convicción aportamos”. Pero también veo “ene”<sup>592</sup> de antipatriotas que están destruyendo las calles, destruyendo el país, están destruyendo un montón de cosas, entonces debiera haber una ley para los antipatriotas, porque nos están dañando, están destruyendo, esos no son patriotas, la patria se construye de otra manera. (...)” (Entrevistado 2).

Apreciamos que la negación de la condición indígena, algo muy cotidiano en el pasado, ha ido disminuyendo como consecuencia del mayor grado de identificación con lo indígena en algunos colectivos de la población aymara. Las políticas indigenistas han incentivado la discriminación positiva de los pueblos indígenas, facilitando la construcción de una identidad aymara restringida que ha ido creciendo en las últimas décadas. En su espacio de gestación, el mundo urbano, grupos de elite aymara han conformado una “identidad” general “colectiva” (ZAPATA C. 2007: 157). “El discurso de esta elite [aymara] instala la cultura como el núcleo de su argumentación y busca el reconocimiento político del grupo humano” (2007: 173).

Por otra parte, grupos de poder de la sociedad dominante explican un trato diferente hacia los indígenas. La desigualdad, marginación y exclusión, junto a cambios de mentalidad en la forma de comprender la alteridad y las relaciones culturales en la sociedad nacional chilena, han fortalecido un discurso hegemónico - dominante hacia los pueblos indígenas en general, y los aymaras del norte de país, en particular.

## **V.6. REIVINDICACIONES DE DERECHOS POLÍTICOS, TERRITORIALES, CULTURALES Y CIUDADANOS.**

Durante los últimos meses el Estado de Chile ha ratificado importantes tratados internacionales que guardan relación con los derechos de los pueblos indígenas. La

---

<sup>592</sup> “Ene”: muchos, una gran cantidad de.

aprobación luego de un larguísimo trámite del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)<sup>593</sup>, sumada a la consolidación de ciertos aspectos de la propia Ley 19.453, la Ley Indígena, o la Declaración de Derechos de los Pueblos indígenas<sup>594</sup>, suponen la conformación de un escenario más propicio para la diversidad cultural en el país.

Sin embargo, la implementación de instrumentos de derecho nacional e internacional ha resultado hasta el momento débil y principalmente “cosmética”, pues no consolida reformas de peso que protejan los derechos indígenas, debilitando instancias interculturales en Chile y restringiendo, en los hechos, derechos colectivos propios de los indígenas.

Muchas de las iniciativas propuestas por el ‘nuevo trato’ hacia los pueblos indígenas impulsado por el Estado solo han sido disposiciones con nula aplicación, inconsistentes y descontextualizadas. La mayor parte de la sociedad chilena ignora cuál es la situación real de los derechos de los pueblos indígenas que habitan en el país, entre otros factores por falta de información y/o desinterés, aunque además por la insistencia de algunos sectores de la sociedad en negar y continuar postergando derechos ya aprobados por la institucionalidad. Esa situación resulta atentatoria precisamente de acuerdos nacionales e internacionales introducidos como ley de la República en el país.

“(…) da la impresión, en mi desconocimiento de la totalidad del texto, que el Convenio 169 consagra muchos derechos que incluyen la autodeterminación, que implica gobernabilidad por separado, algo así me imagino, del punto de vista de mi ignorancia en el tema, que puede ser algo así como los gobiernos autónomos que tienen en España en su conjunto (...) Entonces después apareció una polémica respecto de que Chile firmaría con reservas<sup>595</sup>, con observaciones, entonces en ningún momento se apreció la discusión, y aquí mismo dije que encontraba que era una estupidez porque tú o firmas un convenio o un tratado, o no lo firmas po’. Pero si esto es de varias naciones, es internacional, no vamos a salir nosotros los ‘patipelados’<sup>596</sup>: “- no, ¿sabe que? me parece, pero yo firmo tales o cuales cláusulas-” O sea, ¿De qué me estás hablando? No me parece serio. Entonces hubo una polémica por esa cosa (...)”.

(Entrevistado 6).

El desconocimiento de la situación en que se hallan muchas personas de

---

<sup>593</sup> El Convenio 169 de la OIT, oficializado el 15 de septiembre de 2008, entrando en vigor exactamente un año después.

<sup>594</sup> Aprobada el 13 de septiembre de 2007.

<sup>595</sup> La declaración interpretativa, a la que hacemos referencia la página 145, cita 164.

<sup>596</sup> Patipelados: Persona carente de toda clase de recursos. Fuente: [www.rae.es](http://www.rae.es)

ascendencia indígena en el país impide que diversos problemas, que guardan relación con sus derechos políticos, territoriales, culturales y ciudadanos, encuentren solución. Ejemplo de esa situación de conflicto es el de la extracción y sobreutilización de recursos naturales, específicamente fuentes hídricas, en territorios indígenas.

“(…) el problema es que el efecto que está produciendo [la extracción de agua de las napas subterráneas] es mucho, como por ejemplo los árboles de esta reserva<sup>597</sup>, ya se están secando, y justamente porque el agua está bajando y eso yo lo puedo notar en los pozos<sup>598</sup> que tengo, hace diez años tenía como diez, once metros y ahora estoy en los dieciocho, diecinueve metros... o sea. Por año me está bajando un metro, entre ochenta centímetros y un metro, es mucho la extracción de agua que están sacando acá en la cuenca. Entonces esto no es tan sólo el efecto que hemos dado para proteger nuestros sitios, lugares de intereses, sino que también está dañando todo esto, y está dañando la economía de las personas que en realidad están trabajando, o sea la parte económica, que se sustentan de eso, y eso tampoco no está considerado dentro de los estudios [de impacto ambiental]”. (Entrevistado 9).

Al día de hoy algunas agrupaciones aymaras reconocen que una de sus tareas más importantes es informar acerca del estado de sus derechos al resto de la población indígena, explicando alcances y aplicaciones de la legislación. Muchas han gestado - en ciertos casos, sin ayuda financiera - espacios de reflexión y cuestionamiento sobre la situación, difundiendo los instrumentos de derecho que les protegen.

“(…) vamos a editar por ejemplo el convenio y la declaración<sup>599</sup>, para que todas las comunidades las tengan en sus manos y las sepan. Podemos hacer talleres y poder entender; o sea primero, primero es una la información y luego entenderla, entender el artículo tres, el cuatro, cuando te habla de la libredeterminación que tú decides sobre tus recursos económicos por ejemplo; y eso es fundamental, ahora también es lograr hacérselo entender al Estado. Cómo es la Declaración y no como ellos quieran implementarla. (...) es súper importante [La implementación del Convenio], primero hay algo fundamental en el convenio, el convenio te dice “consentimiento libre, previo e informado”, y ¿qué quiere decir eso?, que si una empresa minera va, te tiene que preguntar, te tiene que informar y tú tienes que decidir, si quieres o no quieres. Eso te otorga el convenio, que es fundamental, que no pueden pasar sobre ti; y en eso, ahí depende de nosotros de hacerlo valer, porque de nada serviría como en otros países, que todo Latinoamérica casi tiene el convenio y no lo implementan, nada (...)” (Entrevistada 14).

---

<sup>597</sup> El entrevistado habla de la Reserva Pampa del Tamarugal, área de 24 hectáreas de plantaciones artificiales de tamarugos emplazada en pleno desierto de Atacama, al norte del poblado de Huara, entre éste último y la carretera que va a Camiña (ver figura 2).

<sup>598</sup> Pozos de agua que posee el entrevistado, agricultor y ganadero de la pampa.

<sup>599</sup> Convenio 169 de la OIT y la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas.

Las organizaciones indígenas valoran la conciencia y responsabilidad que los jóvenes aymaras puedan conseguir acerca de la existencia de leyes orientadas en favor de la defensa de los pueblos indígenas. Para ello establecen instancias colectivas de promoción, respeto y preservación de los recursos naturales existentes en el territorio.

“(…) Es impresionante el efecto que ha tenido en tan poco tiempo estas nuevas figuras organizativas que se han instalado, eso es impactante, entonces si uno mira que el Convenio 169 establece que las consultas y las participaciones de las organizaciones tradicionales, - de qué organizaciones estamos hablando, de las organizaciones representativas - , de qué representación estamos hablando. Entonces ahí hay mucho paño por cortar, todavía. Yo creo que está difuso, que está muy difuso, creo yo que donde algunos atisbos interesantes se dan, es en el campo, todavía, o sea, hay comunidades que están haciendo procesos de reflexión sin financiamiento de nadie, en torno a sus tierras, diciendo: ‘no a mi no me gusta cómo el Estado está haciendo sus políticas de tierras y no quiero que me dividan las tierras, yo quiero mantenerme aquí, aunque me demore un siglo en sanear mi título antiguo lo voy a sanear y pa’ todos los que son de la comunidad’ (…)

“(…) hay pequeños atisbos de algún grado de control cultural sobre lo que esté pasando en el ámbito de la salud en el territorio, pero pequeños atisbos, o sea no es nada que esté súper afincado, o que va a depender mucho de las voluntades políticas también del sector salud y del municipio. (…)

(Entrevistada 3).

La identificación conecta a los indígenas con sus comunidades rurales, sitios que definen y atesoran como “su origen”, que visitan para la conmemoración de festividades religiosas y comunitarias en ciertas fechas durante el año. Las familias migrantes de las ciudades se congregan como colectivo proyectando un discurso étnico de futuro en parte gracias a aquel lazo con las localidades andinas de las que provienen sus familias:

“(…) yo creo que la identidad se fortalece no perdiendo el vínculo de la comunidad, porque ahí está la esencia, ahí está la madre de nuestra identidad, por eso el sábado yo estoy viajando con mis niños [a su localidad de origen de la altiplanicie], ¿Usted cree que yo voy sólo?, entonces cuando uno se arraiga de aquello [elementos ajenos a su “cultura”], yo creo que va perdiendo mucho tiempo, y empieza como a olvidarse de toda esta cosa. Entonces yo quiero estar y estoy viajando continuamente también, entonces con mis hijos yo les digo vamos acá, ya papá, yo les hablo, les hago ver qué significa el agua, qué significa ese pajarito, qué es lo que anuncia ese animalito, en esta época por qué no se puede plantar, y eso tenemos que hacerlo nosotros, los padres que estamos acá también, pero tampoco yo puedo subir, estar todo arriba (…)

(Entrevistado 9).

En otra línea, los espacios musicales y festivos conforman otra instancia en

donde se exponen raíces culturales características aymaras, que reproducen identidad y convierten la diferencia cultural en un fenómeno cotidiano dentro del escenario social.

“(...) yo creo que se está reflejando [la identidad] claramente en temas más formales, o sea de que existan tantas agrupaciones de baile, que existan tantas agrupaciones culturales, que al parecer no necesitan o no están interesadas en vincularse con el Estado, sino que funcionan de manera independiente y bastante bien, es que se está fortaleciendo y reproduciendo el tema identitario al interior de las familias, al interior de las organizaciones y no hacia fuera, - lo que me parece muy bien - se contamina menos. Por otro lado está... está el generar el escenario para que eso se permita, o sea, si en los últimos al menos veinte años, existen políticas gubernamentales en donde ya no es pecado hablar en aymara, y hay inversiones para que de alguna u otra manera la gente pueda volver a hablar o aprenda a hablar aymara, - aunque ningún aymara se inscriba en los cursos -... no importa, ya estás creando un escenario más amigable para demostrar elementos de la cultura y solamente la cultura al mostrarse y al revalorarse y el empoderarse se genera mayor identidad (...)” (Entrevistado 11).

El discurso reivindicativo de derechos políticos sería propio de un pequeño colectivo de la población indígena, aquel que ha recibido mejor instrucción por medio de educación universitaria o en centros de formación superior. La mayor o menor apropiación de ese discurso en otros círculos de la sociedad indígena tarapaqueña puede hacerse realidad en un futuro en la medida en que exista mayor difusión de los derechos colectivos especialmente en círculos familiares indígenas; de ese modo, al informar de sus contenidos, intereses alternativos podrían politizar al colectivo aymara.

“(...) yo creo que la identidad por un lado tiene un aspecto funcional, pero si también veo que la identidad tiene... está tomando mayor fuerza dado que la gente está visibilizando derechos reconocidos, discriminación positiva, de que la temática indígena cada vez ha comenzado... cada vez toma más, más alcance en realidad, que toma más importancia, y derechamente el tema del Convenio 169, si bien yo creo que todavía el alcance que pueda tener, está en conocimiento así como de algunas personas, de abogados que han tratado el tema, de los técnicos que han tratado y de los dirigentes más antiguos que saben del alcance, a nivel global de base de comunidad indígena todavía no, creo yo que no se conoce bien el alcance que tiene, que pueda lograr tener, la ratificación del Convenio.(...)” (Entrevistado 7).

Muchas de las demandas que expone el pueblo aymara son, a su vez, compartidas por otros pueblos indígenas de Chile, como lo grafica el siguiente ejemplo:



“(...) yo creo que todos los pueblos de Chile vivimos la misma situación de la obligación a los derechos fundamentales de nuestros pueblos, al territorio... unos en tierra, otros en agua, pero es lo mismo. Ahora si bien es cierto que tenemos una historia diferente, no por eso tenemos diferencias: son los mismos problemas y de hecho, muchas veces hemos trabajado juntos. Y es que todo se refiere a derechos colectivos y en los derechos colectivos entramos todos los pueblos indígenas. Lo mismo en la implementación, yo creo que vamos a tener más fuerza planteándolo desde un aspecto colectivo como pueblos, que solos. Es la única manera de hacerse escuchar. (...)” (Entrevistada 14).

Algunas organizaciones indígenas manifiestan sus sospechas acerca de la voluntad política del Estado por el reconocimiento de sus derechos. Por ejemplo, frente a la ratificación del convenio 169 con una declaración interpretativa<sup>600</sup>, algunas agrupaciones aymaras de la región de Arica - Parinacota, realizaron marchas de protesta y difusión del problema en la ciudad de Arica. Un dirigente explicó las razones que justificaban la crítica a la ratificación:

“(...) primero no lo hacía vinculante [Al Convenio 169] con los convenios que Chile había suscrito, en este caso, especialmente la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, yo creo que para mí eso es un factor importante; y no lo hacía vinculante, pero también con otros convenios, como el Convenio de la Biodiversidad, la Convención del Racismo, con los Derechos Civiles y Políticos, o sea, todos esos derechos que haya suscrito Chile a nivel internacional, se desvinculaban, y el otro que también al Convenio, lo enjaulaba bajo la legislación interna del país. Prácticamente como la legislación interna, obviamente nosotros en la constitución no estamos reconocidos bajo un reconocimiento pleno de nuestros derechos, al final este Convenio iba a quedar solamente a criterio de los jueces, de la justicia cuando en algún momento tuviéramos que enfrentar la comunidad ya sea con el Estado o con empresas transnacionales, donde nos vamos a ir a litigio, y ahí puede primar el criterio viejo, porque verá de esta declaración interpretativa, que lo único que va a decir que no, que tienen que pasar bajo la definición interna y los cuerpos pueden determinar en contra de las comunidades indígenas, entonces al final no nos sirve de nada el convenio (...)” (Entrevistado 5).

Plantean la necesidad de afianzar a sus agrupaciones para evitar lo que - según ellos-, el Gobierno estaría buscando hacer: separar a los indígenas.

“(...) hay que iniciar un proceso de fortalecimiento y lamentablemente no lo va a hacer las instancias públicas ni el gobierno, porque no hay una... lo que ellos buscan es que nosotros nos separemos, a todos los pueblos indígenas, esta historia se repite acá, en Curahue<sup>601</sup>, en Calama en todos lados, hasta en el sur, la misma historia, el mismo proceso, así que (...) lo que yo veo que hay que hacer, es fortalecer este concepto y tener como

---

<sup>600</sup> En relación con la declaración interpretativa, ver página 145.

<sup>601</sup> Localidad del sur de Chile, emplazada en antiguo territorio mapuche.

instrumento estos dos instrumentos (sic) jurídicos que nos van a permitir hacer valer nuestros derechos (...)" (Entrevistado 5).

Otros actores, en posiciones de mayor poder político, manifiestan su voluntad de implementar convenios internacionales ya suscritos por el Estado. Tal es el caso del alcalde de la comuna rural de Huara, que destacó que "el convenio 169 se hará realidad en Huara". Para eso, le interesa "fortalecer todas las organizaciones sociales" con el objetivo de crear "una unión de organizaciones, una federación para que los pueblos y las gentes vuelvan a sus comunidades".

Varios dirigentes desean mejorar los canales de información existentes para la difusión de instrumentos jurídicos que favorezcan los intereses de la población indígena. Un adecuado traspaso de la información permitirá la efectiva participación indígena en instancias de poder. Tal es el caso de propuestas como la presencia de representantes indígenas en el Congreso Nacional, con lo que se aspira a conformar instancias prácticas de diálogo intercultural.

"(...) nosotros llevamos una propuesta al parlamento, una propuesta de participación política indígena, que eso quiere decir una participación directa o independiente, autónoma y no desde un partido político (...) La formamos [la propuesta] con diferentes organizaciones a nivel nacional, fue con el Suma Llacta de Calama, con la red de participación indígena de Calama, que ahí tienen los pueblos quechuas, los pueblos Likanantai; con el Consejo de Todas las Tierras de los mapuches, y diferentes otras organizaciones que ya son más pequeñitas (...). Ojala se pueda dar de alguna manera, porque esto de depender de los partidos políticos es algo que a la larga se pierde (...) sin más amigos, la propuesta puede quedar en el tarro de la basura... (...)" (Entrevistada 14).

"(...) cuando los pueblos, cuando el gobierno, el Estado dice "nosotros tenemos que darle un trato especial a los indígenas". ¡Dennos el trato especial! Nosotros queremos tener diputados y senadores. No preguntemos cuantos todavía pero, lo mínimo, queremos tener una bancada, que son los indígenas que van a defender los derechos de los indígenas dentro del parlamento, y tendrán que ser capaces de negociar con los k'aras<sup>602</sup> o con los otros, para poder ganar y hacer cambios (...) se inscriben libremente, todos aquellas personas que son indígenas (...) se inscriben en este registro, y estos votan por los candidatos indígenas. Son los indígenas los que votan. (...) pero de que tenemos que tener representantes ahí en el parlamento (...) para eso hay que dar una lucha (...) nosotros tenemos que ir a donde está la pelea grande. Eso es lo primero. Cuando hablamos de representación política, eso. Y ahí vamos a

---

<sup>602</sup> "K'ara", "c'ara" o "Q'ara": literalmente "pelado", sinónimo de incivilizado: "el tipo que no tiene nada por su propio esfuerzo sino que se lo ha agarrado a otros". Implica una condición explotadora, independiente de la cuestión racial (ALBÓ, X. 1989:113-114 citado por CARAVANTES, C. 1991:416). Expresión usada por los campesinos andinos para referirse despectivamente a la población no indígena abusiva y explotadora (VIOLA RECASENS, A. 1991:446).

defender nuestros territorios, nuestras aguas... dennos esa oportunidad". (Entrevistado 12).

Sostienen que cualquier tipo de decisión que tenga que ver con sus recursos naturales y territorios debiera ser consultada siguiendo las normas que estipulan el convenio 169 de la OIT y otros acuerdos internacionales.

Desde la perspectiva de los dirigentes aymaras, sus derechos deberían ser difundidos y respetados considerando que su ejercicio debe provocar un cambio en la predisposición de los servicios públicos hacia los indígenas.

"(...) nos va a servir pero coyunturalmente, pero no debiera ser así, ese instrumento debería servirnos totalmente. En ese sentido, esta es una oportunidad, por ejemplo, para que los servicios públicos y el Estado en su conjunto puedan actualizar, por ejemplo, su legislación, y eso dice el Convenio 169, pero eso necesita una masa que pueda hacer que la autoridad cumpla con ese mandato, con esa instrucción (...)" (Entrevistado 4).

"(...) ahora depende de nosotros también, tanto del gobierno como de nosotros que se ponga en marcha. [El Convenio 169] (...) ahí nos vamos a dar un poco cuenta de las capacidades, porque el convenio, como te digo, es jurídicamente vinculante; entonces el Estado debiera obedecerlo, debiera. (...)".

"(...) Entonces ahora uno va a decir: 'no, si sale el convenio como instrumento, oiga paren... ustedes primero tienen que hacer conversaciones con las comunidades, y luego llamar a comunicación, y luego hacer todo lo que ustedes pretenden hacer...', y la comunidad decide si quieren o no, y si no quieren, no quieren ¿Te das cuenta? Entonces, en eso es importante, el Convenio, en que defienda el derecho de decidir (...)" (Entrevistada 14).

Observamos en algunos casos - especialmente cuando los indígenas resultan ser miembros de un partido político – que la reivindicación de derechos exigida por dirigentes o líderes puede convertirse en un discurso vacío o retórico. En esas circunstancias la conveniencia individual de algunas personas que dicen ser dirigentes de un colectivo, pesa más que las demandas de la organización indígena que representan, convirtiéndola en un instrumento. Constatamos que el colectivo indígena no llega a convertirse en un contrapeso al poder del Estado y sus instituciones. Un entrevistado atribuye eso al exceso de individualismo de algunos líderes:

"(...) Ellos pueden participar, porque están en su derecho, estamos en un sistema, a pesar de que yo no comparto, pero también estamos insertos en esto (...) pero primero piensen en su pueblo, piensen en ellos y después partidos políticos. Y ¿Cuál es la demostración que me hicieron todos?, Casi todos mis hermanos.... que primero pensaron en el partido político, después pensaron en ellos, y después, como un adorno... el pueblo

aymara, el ser andino. Yo puedo cambiar esto al revés, darlo vuelta. Yo creo que sería diferente. Pero... ¡Por qué mierda son obedientes a este sistema!, a un partido político. (...)” (Entrevistado 9).

Un funcionario público, reflexionando sobre el mismo punto, manifestó que esa situación podría cambiar con el paso de los años:

“(...) siento que también nosotros los coartamos y los guiamos a que ellos tengan un discurso para la tele (...) un discurso para la tele, que ellos no se lo creen, que no tienen los elementos enraizados como para validarlos, pero insisto que viene otra generación y esa generación ya no se va a Tupac Katari [para identificarse como aymara], va a su abuelo no más, y empieza a decir: ‘no, es que mi abuelo caminaba desde tal lado a tal lado y estaba en un grupo de laquitas y ellos hacían una ofrenda en tal lado y la cuestión’ y ya no lo cuentan como una cosa anecdótica, sino que lo cuentan con orgullo, ‘yo quiero aprender eso también’ (...)” (Entrevistado 11).

Aunque se manifiesta en la esfera discursiva, la propuesta por reivindicación de derechos no ha conseguido alcanzar una proyección en acciones o conductas de manera sostenida en la sociedad aymara. El proceso en el que está actualmente la sociedad indígena en el plano político - reivindicativo de derechos, es de construcción. Es de “un llegar a ser”, para alcanzar metas que - señalan - años atrás parecían inimaginables. El trabajo de las agrupaciones indígenas resultará clave para fortalecer el movimiento, ya que por mucho que sus representantes se esfuercen en alcanzar objetivos, indican que siempre habrá prejuicios, racismos o discriminación.

“(...) Sí, el Convenio 169 es una importante herramienta pero aquí va a ser válido y va a tener incidencia en la medida que los pueblos indígenas sean la voz de una propuesta importante para ejercer esos beneficios. Porque el Gobierno no va a venir a decirle: ‘Oye ustedes tienen beneficios aquí. Pídanlos, mira, aquí hay beneficios’. A lo mejor podrá hacerlo de alguna manera, pero aquí la cosa está en ejercer esos deberes, ahí va a ser la cosa favorable (...) Hay muchos hermanos que son alcaldes ahora, que son concejales, y que han estado metido en la administración del Estado, y que bien si es cierto, que a unos les ha ido bien, a algunos no les ha ido tan bien, pero se tiene la experiencia de cómo primero... cómo el indígena es recibido en ese espacio, y finalmente el indígena cómo aprende también, porque los indígenas, todos los alcaldes indígenas, sean de cualquier coalición política, nunca van, hasta el momento, nunca van a ser mirados como los mejores, aunque hagan cosas buenas, y nunca van a ser dueños ellos de sus decisiones, siempre otros van a decir lo que él tiene que hacer (...)” (Entrevistado 2).

El grado de conocimiento acerca del Convenio 169 de la OIT en el mundo rural precordillerano y altiplánico es aún bajo, a juzgar por el siguiente testimonio:

“(...) creo que hay gente que tiene claro pa’ donde puede llegar... los efectos que pueda tener, pero a nivel de base todavía no está, no está bien socializado; cuál es el giro que tiene esta ratificación, qué es lo que puede... cuáles son los alcances, qué beneficios van a tener, qué obligaciones da, qué derechos da a la gente; creo que todavía eso no, no está bien visibilizado (Entrevistado 7).

Para modificar esa situación, algunos sostienen que el mejor modo de informar sobre los convenios que resguardan los derechos indígenas es partiendo de la base de la existencia de una moral indígena, que debería inculcarse desde los jardines de infantes en la población, difundiendo la consciencia de lo indio:

“(...) Yo digo, por ejemplo, si acá en el tema educación vamos a incorporar hartos elementos y harta infraestructura, o más infraestructura y recursos humanos... por decirle algo simple, hagamos que en 20 años más tengamos otro tipo de jóvenes, incorporemos este elemento de la sanidad, de la moral indígena. Ama Sua, Ama Llulla, Ama Quella<sup>603</sup>. Desde los jardines infantiles, y mantengámoslos como la fuerza, la fortaleza, así como hicieron nuestros ancestros. (...)” (Entrevistado 2).

Entre las metas que deberían conseguir los indígenas están la creación de industrias de calidad en el norte de Chile con proyección y sostenibilidad económica, que les permitan incentivar la economía local, de acuerdo con el aparato productivo rural de la precordillera y altiplanicie. Asimismo, mencionan la creación de su propio partido político y de instancias para la solución de los conflictos que los afectan.

“(...) desde mi punto de vista, para mí es clarito: es posible (...) me da un proyecto, un plan de quince años: en quince años se tendría instalado un aparato productivo basado en los recursos existentes en la zona que genere bienestar para la gente en sus localidades y que me den una oferta donde vayan a progresar, a vivir contentos, no a sufrir. (...) Generar los pilares de desarrollo que sostengan un desarrollo sustentable, por ejemplo: los recursos naturales existentes en la zona, la ganadería, la agricultura como factor importante como es la quínoa... hay espacio pa’ poner grandes extensiones de quínoa... el turismo, que hay que abrir una puerta y generar las estructuras, los medios, para que pueda desarrollarse una actividad importante... hay una carretera en el sector Colchane, por ejemplo, que es un sector importante y que generaría una importante seguridad económica... la artesanía que es producto de la ganadería, que también es una fortaleza importante, pero hay que retomarlos con esa visión, no con decirle ‘vamos a hacer unos tejidos no más, vamos a trabajar’, aquí hay que ordenar el trabajo, hay que crear toda una institución productora de calidad, con certificado de calidad de los productos, de autenticidad (...)” (Entrevistado 2).

La difusión del conocimiento y experiencia indígena en aspectos como la economía comunitaria o sobre modelos de producción indígena es un elemento

---

<sup>603</sup> “No robes, no mientas, no seas holgazán”.

substantivo para la promoción de sus derechos. En esa línea, algunos integrantes de las organizaciones aymaras reflexionan acerca de la proyección del pueblo indígena y el sentido de la diferencia cultural:

“(...) Ese es un tema que a nosotros nos interesa [La enseñanza y difusión de la economía comunitaria]. Porque todos estos temas los tenemos que llevar al tema académico. El tema del derecho indígena, el derecho consuetudinario son temas académicos. El tema de la economía comunitaria se tiene que empezar a estudiar en las universidades, como alternativas. Y hay que hacer pequeñas muestras de que eso es posible. En algún lugar. Entonces por ahí nosotros queremos retomar esos temas (...)” (Entrevistado 12).

La fuerza de las demandas políticas, culturales, territoriales o ciudadanas de los indígenas dependerá de la consistencia que tenga el discurso de derechos, cómo sea socializado y cuán consciente llegue a ser del mismo el mundo indígena del territorio. En la actualidad, - y a pesar de los ejemplos en contra que hemos presentado - persiste el espíritu individualista en la mayoría de la población, una visión estereotipada de lo que entendemos por indígena.

Si las organizaciones indígenas no logran incorporar los contenidos de sus demandas como elementos de discusión colectiva en la sociedad nortina, exponiendo la trascendencia y fortaleza de la diversidad cultural, fomentando instancias de diálogo y crítica intercultural pero por sobre todo, retratando la situación del aymara hoy en la zona, (mostrándolo como un colectivo de la sociedad vivo, activo, partícipe y cada vez más conciente de su particularidad), serán ignoradas, transformando al indígena en víctima del desconocimiento, ignorancia, desinterés y discriminación. Clave resulta, pues, socializar las demandas políticas indígenas en la población que se identifica actualmente con sus raíces musicales, festivas, deportivas o territoriales, y que un importante segmento de la población interpreta como propias y constitutivas del mundo indígena. Por ahora asistimos - antes que todo - a reivindicaciones discursivas con un correlato real de incierta proyección.

## V.7. EL DISCURSO DE LAS INSTITUCIONES PÚBLICAS DEL ESTADO ACERCA DEL AYMARA.

Las instituciones públicas del Estado de Chile operan bajo un esquema discursivo cuyo eje de referencia ha sido en los últimos años la conmemoración del bicentenario de la independencia y las actividades relacionadas con su próxima celebración<sup>604</sup>. Por lo mismo, los discursos han apelado permanentemente a frases “tipo” o “estándar”, indicadoras de un “proceso”, o bien subrayando la importancia del progreso de la nación: se indica la existencia de “un camino” a construir “entre todos”, día a día. Los discursos se refieren a un “llegar a ser” y convocan a ir juntos “rumbo al” o “camino del bicentenario”. Presentamos a continuación algunos ejemplos de ese tipo de discurso, expresado por los últimos dos Presidentes de la República:

“(...) si queremos pensar el futuro en grande, junto con tomar nota de los avances, tenemos que ver los desafíos. Pensar el futuro en grande, tener ambiciones de un país para el siglo XXI, atrevernos y anticiparnos, pensar en el Chile de 2010 y del 2020. Tenemos que asociar recursos públicos y privados para aumentar nuestra capacidad científica y tecnológica, de innovación y conocimiento. Ahí está el verdadero futuro.

“(...) Junto con crecer y modernizarnos, queremos un Chile que también sea más igualitario, más solidario, con mayor igualdad de oportunidades, con redes más eficaces de protección social. Sólo así tendrá sentido nuestro esfuerzo por el crecimiento y la modernidad. Sólo así nos acercamos cada día más al desarrollo (...)

“(...) ¡Chile tiene aprovechar las oportunidades magníficas que se abren gracias a nuestra inserción en el mundo que hemos conquistado! (...). He señalado desde el primer día de mi Gobierno, que no persigo sueños irreales sino una utopía posible: que Chile alcance el umbral del desarrollo para su bicentenario (...).” (LAGOS, R. 2004:6 y 27).

“(...) El Bicentenario nos convoca a cumplir las tareas que deben proyectar a Chile hacia el desarrollo. ¡Qué inmenso privilegio es el que tenemos! Hoy estamos en condiciones de hacer realidad los sueños de quienes bregaron en condiciones más difíciles a través de estos 200 años (...) Tengo la certeza de que todos compartimos la meta de seguir construyendo un país a la altura de nuestra historia y de nuestro tiempo. Una patria en que la libertad, la justicia social y la prosperidad se conviertan en vivencia cotidiana de cada uno de los suyos (...)

“(...) Porque escuchar y decidir, reflexionar y actuar, no son alternativas excluyentes. Por el contrario, son todos momentos indispensables e ineludibles de nuestro progreso como país. Sin duda alguna, se trata de desafíos nada de pequeños. Son tan ineludibles, por un lado, como posibles de superar, por el otro, si ponemos en ellos todo nuestro esfuerzo,

---

<sup>604</sup> Bicentenario de la independencia de Chile, que se conmemorará el 18 de septiembre de 2010 (1810 – 2010).

toda nuestra inteligencia y nuestro amor por Chile”. (BACHELET, M. 2008: 47 – 28).

Como vemos en estos extractos discursivos, la edificación de la identidad nacional ha sido entendida como un proceso que anhela la reafirmación de un espíritu colectivo y de unidad en torno a un “proyecto país”. En esa circunstancia, los gobiernos de Chile han propiciado la incorporación - por vez primera en su historia - de los pueblos indígenas en general, y del aymara en particular. Esto, a pesar de que la diversidad cultural ha sido un tema prácticamente ignorado durante casi todo el período republicano<sup>605</sup>. Continuemos con Bachelet y un discurso que pronunció en el Congreso Nacional:

“(…) enviaremos al Congreso un proyecto de reforma constitucional que reconozca el carácter multicultural de la nación chilena; la existencia de los pueblos originarios y el ejercicio de sus derechos; como asimismo, la obligación de proteger las tierras y aguas indígenas. Este es un nuevo proyecto, y esperamos contar con el apoyo de ustedes y de toda la sociedad chilena, y de los parlamentarios de gobierno, pero sobre todo, de la oposición, que no lo han apoyado hasta ahora, para que el Congreso apruebe el reconocimiento constitucional que se merecen nuestros pueblos indígenas, por el cual hace tanto tiempo venimos luchado y, sin embargo, no lo hemos podido concretar. Chile en este punto está en deuda con los pueblos indígenas y con la comunidad internacional (BACHELET, M. 2007:6).

A pesar de las intenciones que indica la presidenta, las instituciones públicas han operado en los hechos bajo la lógica de un progreso de “uno y para todos”. Bien sea por desconocimiento de la realidad donde habita la población indígena o por rigidez de los instrumentos de política pública, las acciones gubernamentales han acabado siendo imposiciones, fuera del contexto cotidiano cultural y social local. Volvamos, para ver esa situación, al testimonio de un funcionario del Estado:

“(…) Esta cosa de trabajo territorial, que es una cuestión súper manoseada, por ejemplo yo tengo a cargo, los servicios tienen un programa de mejoramiento de gestión. Todos. Modernización del Estado (...), y entre uno de esos componentes es gestión territorial. Para mi, es una sarta de papeles que te dicen: “no lo que es el enfoque territorial...”, “pero ¿qué es lo que es el enfoque territorial?”, “pero ¡Cómo no va a entender lo que es el enfoque territorial!”, “No lo sé”; o sea depende de lo que tú me definas... (...) la focalización territorial. ¿Eso significa que hacemos todo en Putre, y no hacemos nada de nada en otro lado? “Es que tiene que haber una focalización”, ya correcto pero... ¿Qué es lo que es, sobre la base de qué” (...) “primero [necesitamos] una definición un

---

<sup>605</sup> La única gran excepción fue, como vimos en el apartado IV.1, página 126, la presidencia de Salvador Allende (1970 – 1973).



concepto, un concepto claro y preciso sobre eso... segundo que (...) porque si tu dices, “ya tenís todo el territorio, lo voy a focalizar en fracción”, eso significa que si el territorio “A” fue focalizado y priorizado, ¿El territorio “B” no lo intervenimos?... decimos: “no señores del territorio “B”, resulta que salió ganador el territorio “A”...”, y como hay poca plata.... -porque más encima los recursos son escasos-... no nos da para todos lo que tenemos que hacer ni atender todas las demandas. Entonces aparece esta cosa “claro te tienes que focalizar en aquello”, y la idea era que focalizaras las comunas más pobres del país (...) “bueno lo de pobre hasta por ahí no más, primero porque nuestro ministerio no tiene herramientas de vencer una pobreza... pa’ eso está, me imagino, que el FOSIS<sup>606</sup>, otras instancias y ha sido una pelea de mucho tiempo.” (Entrevistado 6).

En otras oportunidades existen dificultades tanto de tipo presupuestario como de disponibilidad o disposición de los funcionarios asignados por los organismos técnicos que trabajan en las problemáticas con las organizaciones indígenas:

“(...) y salió un programa nuevo, bueno ¿y cómo se traduce eso?, bueno tiene que adecuar el presupuesto para tal cosa, bueno ¿y qué pasa? Que la impresión cuando tu ves las notas en la televisión, el discurso de la Presidenta es que ‘vamos a dar esta cosa’, y se entiende o se malentiende (...) de que, si hay una voluntad política para hacer algo, tienes los recursos como para hacerlo, porque ya tu presupuesto está lo suficientemente estrangulado para hacer un montón de cosas, y que parece un arbolito de pascua<sup>607</sup> porque le van colgando cosas, pero el arbolito es el mismo, entonces al final terminas con las ramas medias chuecas, (...) el capital humano, como digo yo: los ‘tontones’<sup>608</sup> que estamos adentro, tampoco le meten sustancia para pensar, elementos para discutir, y lo que es peor, espacios para la discusión (...) lo veo inorgánico. Es un discurso que se queda en el discurso en ciertas esferas, pero no pasa de ahí”. (Entrevistado 6).

De acuerdo con el entrevistado, habría un desfase entre las políticas públicas y la realidad local, apreciable cuando constatamos el origen de muchas organizaciones del mundo andino tarapaqueño. Muchas serían artificios constituidos contemplando débilmente los factores locales, privilegiando la entrega de recursos económicos y políticas extemporáneas a los territorios donde se interviene. Veamos ejemplos de esa situación:

“(...) la junta de vecinos no resulta una organización funcional para acceder a beneficios del Estado, entonces el Estado los obliga a organizarse en “asociaciones de regantes”, más recientemente en las “comunidades jurídicas andinas” de la CONADI; en la ciudad en “agrupaciones de allegados”, que tienen más bien fines funcionales pa’ cosas específicas,...

---

<sup>606</sup> FOSIS: Fondo de Solidaridad e Inversión Social, programa de asistencia social del Gobierno de Chile.

<sup>607</sup> Árbol de Pascua: árbol de Navidad.

<sup>608</sup> ‘Tontones’: tontos.

no rescatan una tradición comunitaria más amplia de representación política, de administración conjunta de recursos, sino que tienen fines súper específicos. (...)” (Entrevistada 3).

“(...) te dan una directriz, te dicen ‘- miren nuestro objetivo son tales y tales cosas’, pero cuando tú los tratas de llevar a la praxis, dicen: ‘- ya, correcto’, frente a esto tú juntas los servicios, dices ‘- oye, sabes que nos están pidiendo un avance de esta cosa’ (...) y empiezan a aparecer estas cosas, lo que yo te explicaba así casi como una caricatura ‘-oye, ¿qué tenemos en Parinacota?’, ‘- estábamos arreglando tal...’ ‘- Ya... ¡Ponlo!’ [En la matriz de resultados]... ‘- ¿Cómo va la cuestión, la matriz que nos mandó a llenar el CONADI?’, eran casi puras cosas urbanas, y curiosamente la única cosa en que aparecía una institución nuestra que es... era una cosa de la cultura, que no tenía nada que ver, yo creo que se equivocaron, fue un lapsus al escribir esa cosa. Pero con eso te das cuenta que, o sea mi impresión es que si la CONADI tiene esa imprecisión adentro, que son los llamados a impulsar esta cosa, o sea, uno siempre los ve como el referente (...) Entonces ¿Qué pasa?, que los que tienen que hacer, transformar esto en cosas medulares, son funcionarios, y hago un distingo de los jefes: el jefe es más político, y me atrevería a decir que tampoco tienen mucho conocimiento sobre estas materias”. (Entrevistado 6).

La consecuencia más directa de todo este proceso ha sido la creación de necesidades asistenciales en agrupaciones y personas de ascendencia indígena:

“(...) cuando tu invitai a una reunión [a las personas ‘beneficiarias’ del Estado] y dicen ‘- miren, los hemos invitado porque queríamos revisar esta cosa, si hay alguna posibilidad de cambiar... qué sé yo’, y después empiezan a recitar el ‘muro de los lamentos’ respecto a sus malas experiencias: ‘- yo quería saber por qué no fui favorecida en esta cosa’, ‘- sabe que (...) hay personas que han postulado y no han sido favorecidas y queríamos saber cuáles son las causas o si se puede mejorar’,... lo personalizan como ‘el muro de los lamentos’ y al final terminai con una síntesis de problemas, que no han variado mucho casi en veinte años, pero de propuestas ‘- bueno, frente a esto que es lo mejor para usted...’ y no hay propuestas, o pocas propuestas” (...) (Entrevistado 6).

Las acciones y herramientas de la política pública se enfrentan a las disputas que surgen al interior de las comunidades indígenas. El siguiente ejemplo, entregado por un funcionario público, retrata algunos de los problemas surgidos cuando recursos de inversión estatal son implementados en una determinada área rural:

“(...) ahora uno lo ve claramente, poner de acuerdo en cuanto a las necesidades... hay plata para ser invertida solamente en la zona rural en este proyecto o en este programa. Ya perfecto... reunión con los viejos... se hacen en el pueblo: ‘- ya, lo que nosotros necesitamos acá es agua potable, porque no tenemos agua potable y esa es nuestra necesidad básica’, ya: agua potable. ‘- pero sabe que aquí solamente estamos asentados 10, los otros 40 que son de la organización están en la ciudad,

ubica a tal persona y los va a juntar'... Te juntai con los 40 acá en la ciudad y te dicen: '- no, lo que allá necesitamos es un albergue', - ¿y pa' qué quieren un albergue?, - para las fiestas, porque nosotros vamos a las fiestas y no tenemos donde alojar, porque nuestras casas están muy malas y no tenemos donde dejar a los niños, a los primos, a los sobrinos, a todos los invitados, - ¿y el tema del agua potable?, - no, no se preocupe, nosotros llevamos bidones con agua'. (...) '-Ya, es que la gente arriba dijo que necesitaba agua potable, - no si no,... pa' que quiere agua potable... ¿cuántos millones son?, - tanto, - nos alcanza para la sede y no para lo otro"... y ahí es cuando se genera el conflicto (...)" (Entrevistado 11).

La poca pertinencia de una política también viene a ser consecuencia de la actitud pasiva y dependiente de un sinnúmero de organizaciones indígenas que, como ya hemos visto, se constituyen como "artificio" para recibir recursos, sin tener ningún alcance territorial o parental que las sostenga.

"(...) Cuando entraron a mi comunidad les dijeron "¿ahora qué quieren ustedes?", como diciendo "ya, si ellos le piden zapatos les van a dar zapatos, ¿me entendís? si le piden tele le dan tele" y de ahí si tu vas a Socoroma (...) hay refrigerador, hay cocina. (...)" (Entrevistado 5).

Los mecanismos de participación creados por la institucionalidad del Estado para gestar iniciativas de desarrollo también son criticados por los mismos indígenas, pues los consideran "agotadores" y "burocráticos":

"(...) yo me he encontrado con los dirigentes, - porque todavía están en esa mirada-... yo voy a pensar y voy a discutir en función de diez millones de pesos que le asignan a mi comunidad, ¿por qué le digo eso? porque yo me he encontrado con que dirigentes ya están cansados, encuentran agotador el sistema (...) porque es netamente participativo, entonces cada paso que tu vas dando, cada etapa que vas quemando de esta planificación tiene que ser discutido con ellos, tiene que ser validado con ellos, donde yo me he encontrado con expresiones de dirigentes que me han dicho: "¡estamos cansados ya!, ¡No queremos tanta reunión!". Entonces cuando hay otras instancias, alegan participación. Entonces este es un programa donde yo estoy viendo de que tiene participación pero igual encuentro que es un poco excesiva a lo mejor, hay que hacer algunos ajustes (...)" (Entrevistado 7).

La implementación de la Ley Indígena provocó división y debilitamiento en la capacidad de las organizaciones tradicionales, anteriores a la creación de la ley, incidiendo en la promoción de más asistencialismo: el modelo de comunidad indígena extendido por la ley generó conflictos en el mundo andino, pues no incorporó como requisito para constituir una comunidad indígena, la propiedad de la tierra es la misma:

“(...) las comunidades indígenas, como figura la comunidad indígena de la Ley Indígena, exige un número mínimo de socios y nada más, no te exigen que tenga propiedad de la tierra. La comunidad indígena de Parinacota está constituida en su mayoría por gente que vive hace muchísimos años en Parinacota y que no es propietaria de terrenos, por ponerte un caso específico y emblemático pa’ nosotros. Y hay dos o tres que son propietarios o miembros de la sucesión y el resto de los miembros de la sucesión que están ahí - que ya tienen conflictos ancestrales de ellos por la propiedad-, no son miembros de la comunidad indígena (...)” (Entrevistado 11).

En la misma línea, la mayor crítica que se hace a instituciones como CONADI es no reparar en la importancia de establecer un correlato parental o territorial cuando las comunidades o asociaciones indígenas fueron creadas:

“(...) la figura de inversión que tenemos, que es la infraestructura, no nos permite meternos ahí, porque no son propietarios de los terrenos, la comunidad indígena funciona como relojito, tienen sus dirigentes, tienen sus actas, se juntan cada no sé cuantos meses, tienen claritas todas sus necesidades, participan y todo lo que quieras y al momento de que vamos a meter plata para un tema inmueble o de infra<sup>609</sup>, no se puede y no se puede no más y no se va a poder, si el asunto viene de más atrás, porque permitimos, o porque la CONADI permitió crear comunidades indígenas que no tenían un respaldo territorial o que no tenían un respaldo parental. Todas las organizaciones sociales andinas funcionan porque son parientes entre ellos. (...)” (Entrevistado 11).

Las políticas que las instituciones del Estado han establecido hacia los pueblos indígenas impiden que algunas organizaciones aymaras tradicionales puedan ser reconocidas como instancias de gestión sustentable de propuestas autogestionadas. Los organismos públicos, al amparo de un aparato político-técnico, conciben a la población indígena antes como “usuarios” o “beneficiarios” que como “sujetos de derecho”, desconociendo un orden tradicional más sostenible que el creado desde la institucionalidad pública.

“(...) la figura estatal, cuando llega, es una figura que me tiene que asistir, me tiene que pagar, me tiene que reembolsar los costos y por lo tanto están... es una costumbre de mucho tiempo, de políticas que han sido asistenciales (...)” (Entrevistado 7).

Al respecto, las Áreas de Desarrollo Indígena (ADIs) constituyen un ejemplo del tipo de organización que ha sido orientada territorialmente siguiendo modelos de división contruidos desde “arriba” y “afuera” del territorio y no a contar de las agrupaciones aymaras de base.

---

<sup>609</sup> “Infra”: infraestructura.

“(...) el ADI en el fondo es una identificación de eco-zonas, se relacionan porque son casi las mismas; pero en el fondo el ADI es una mirada de ordenamiento del territorio, identificación de eco-zonas para que la oferta pública se ordene y pueda hacer realizar procesos de inversión, más o menos estructurado y coordinado; pero tiene que ver con coordinar la oferta pública esencialmente. (...) es una mirada más vertical desde el Estado hacia los territorios” (Entrevistado 7).

El testimonio de un funcionario del Estado explica cómo opera la ADI Jiwasa Oraje en Tarapacá.

“(...) En una reunión que tuvimos la misma gente de CONADI que dijo que la conformación de las ADI había sido deficitaria. (...) por el proceso, por la metodología fue hecha una cosa así casi un enteleque (sic: ‘una entelequia’); ellos mismos acusan el golpe, que el proceso no fue lo que ellos eventualmente plantearon y básicamente hablaron por ejemplo del ADI en Iquique (...) la Jiwasa Oraje. Que era un terreno inmanejable. Y ahí volvemos a la misma cosa, yo como no tengo concepto, no tengo una definición, se lo digo al jefe y el me dice: ‘- claro, tu tení que priorizar territorio... ¡qué sé yo!’... ¿Sobre la base metodológica de qué? (Entrevistado 6).

Si la política estatal no es objeto de una transformación que modifique los modelos de acción, incorporando colectivos de dirigentes indígenas en la planificación de los espacios territoriales, perpetuará el asistencialismo y la dependencia.

“(...) yo creo que hay que trabajar con los dirigentes, en términos de que ellos visibilicen los alcances que puede tener el que un territorio esté discutiendo y le haga propuestas a una institucionalidad pública, y que si logran alcanzarlo, si logran alcanzar los objetivos que ellos se trazan, o sea, puede que se tracen diez, pero que logren seis. Yo creo que ellos van a poder visibilizar el alcance que tiene discutir con tu comunidad vecina, con tu dirigente vecino, un aspecto territorial... (...) creo que el tema de la asistencialidad puede ir de a poco, minimizándose (...)  
“eso es algo que estamos trabajando y algo que hoy día yo todavía tengo esperanza y creo que se puede lograr (...)” (Entrevistado 7).

Para que el progreso local logre una mayor pertinencia, debería tomarse en cuenta un enfoque territorial que contemple y ampare tanto tecnología ancestral indígena y como aspectos de la modernización propuesta desde el Estado.

“En la nueva gestión territorial el desarrollo debe irse dando de acuerdo a procesos sustentables y por eso que son importantes lo de las alcaldías, para nosotros es importante esos espacios porque hay desarrollo de procesos que tengan un alto valor de sustentabilidad y ahí hay iniciativas que tenemos que combinar. El tema de la tecnología y el tema de la técnica ancestral, la tecnología ancestral que tenemos nosotros, y eso es lo

que está en desafío de construcción, y tu te vai a dar una vuelta pa' las comunidades y vai a ver unas terrazas incaicas, entonces como reproduce eso, ese desarrollo productivo agrícola versus a toda esta máquina tecnológica que quiere el INDAP. A imponer sistemas de regado por goteo... Cómo concilias esa situación (...)" (Entrevistado 1).

Algunos representantes indígenas proponen salir de las políticas asistencialistas del Estado gradualmente, por medio de tareas que incentiven mayor proactividad, participación y responsabilidad en la toma de decisiones, para que los dirigentes puedan tener más injerencia en un territorio determinado. Señalan que algunas de esas estructuras "impuestas", por ejemplo, un área de desarrollo indígena (ADI), pueden servir de modelo para sistemas de organización alternativos.

"(...) yo creo que el ADI sirve como un ejemplo y como una forma de lo que podría ser un autogobierno. ¿Por qué? Porque lo conforman grupos de dirigentes de las comunidades, y el problema... la diferencia, es que en el ADI tu campo de acción se concentra solamente en algunos aspectos no más. Por ejemplo, ésta ADI que tiene una facultad mucho mayor de incluir, tal vez, en el ámbito educacional, en el ámbito productivo, de generar políticas de desarrollo fuertes, pero no con diez millones de pesos, sino con los fondos que equivalen a generar un impacto desde el punto de vista del campo turístico, del desarrollo productivo, con una visión más colectiva que individualista; o esta historia podría haber sido otra historia. Pero acá, más que nada lo que se hace es: 'ya, tu soi' de mi partido, te doy quinientos mil pesos, tres milloncitos', no pasan de ahí. La gente también, por ese proceso de servilismo y de asistencialismo, la gente se acostumbra". (Entrevistado 5).

El "llegar a ser" de los discursos impulsados por las entidades gubernamentales, (que deja al descubierto su interés por acabar con la desigualdad desde el punto de vista del "desarrollo social de la nación chilena"), incorpora modelos de representación ideológica<sup>610</sup> que consideran la variable cultural. Sin llegar a convertirse en iniciativas de carácter intercultural, sí fortalecen el multiculturalismo. Este es el caso de la revitalización de la lengua aymara:

"(...) el tema de la lengua por lo visto es un tema de identidad y un tema que une, por algo hay una comisión que incluye gente del sector Arica - Parinacota, y de acá [Tarapacá]. Entonces creo que eso es interesante de ver, como... como que efectivamente ahí hay un acuerdo común sobre un tema importante. Entonces yo creo que ahí... bueno, si dentro de los temas está el revitalizar la lengua en la zona, se está haciendo a tiempo, porque todavía quedan hablantes (...) creo que eso va a venir a inyectar el tema en las generaciones de treinta, de veinte años, adolescentes y niños" (Entrevistado 7).

---

<sup>610</sup> Una ideología se constituye a partir de las representaciones sociales propias de un colectivo social. Las personas que lo integran elaboran conjuntos de creencias en relación con los fenómenos sociales. (VAN DIJK, T. 1999:21).

“(...) el mundo urbano por fin nos está empezando a entender, durante años muchos empezamos a darle duro a las políticas de gobierno, indicándoles de esta ‘multiresidencia’, de estas ocupaciones temporales de territorio, de esto de que por qué beneficia al señor Mamani de que tiene que vivir en un lugar todo el año donde jamás en la historia ha vivido todo el año, por eso existen los caseríos, por eso en algunos lugares tienen los equivalentes a las veranadas del sur, - porque así lo entienden cuando uno lo explica -, se llevan los animales a zonas más bajas, al lado de Colchane por los Altos de Chiapas y ahí tienen terreno o arriendan, o en la zona de acá que tienen terreno en las quebradas o en las zonas altas de Lluta, y no por eso son menos aymaras o, definitivamente, la ocupación de la costa y de la ciudad es un piso ecológico más de dominio familiar, entonces ¿Por qué no va a ser sujeto a subsidio, el señor o la señora que tiene casas en Arica, o que tiene un camión? (...)” (Entrevistado 11).

Por el momento, dentro de esa voluntad por mejorar los instrumentos de política pública, pervive un nivel de desconocimiento y estigmatización hacia los pueblos indígenas que se refleja en actitudes en las que prevalecen las diferencias con los otros integrantes de la sociedad. En esa línea van los diagnósticos acerca de la acción de los servicios públicos y la actuación de las políticas públicas para con los indígenas, que incorporamos en este análisis:

“(...) Yo pienso que tenemos un gran problema, que es el tema de la subsidiariedad o del paternalismo, creo que ese elemento, de alguna manera, a las comunidades que tienen que ver con el tema productivo lo tienen sin muchas posibilidades de replantear y poder generar un modelo de desarrollo gradual para ellos, más bien están como a la expectativa de las posibilidades de planes y programas o proyectos, que algunos servicios públicos entregan para poder fortalecer la productividad de las comunidades. Entonces ahí se está produciendo como un problema de entendimiento, y ese es un tema que atomiza el tema de poder ser innovador... del poder plantear con fuerza algunas ideas o un desarrollo endógeno (...). Entonces al momento de generar los proyectos mismos, te van encuadrando a situaciones que ya están predefinidas; entonces no existe esa posibilidad de una planificación real endógena, sino más bien lo político, (...) más allá en la cosa práctica, nos encuadramos a las líneas programáticas de los servicios públicos (...) los servicios públicos mientras no tengan una concepción de verdad, de que hay que generar un nuevo modelo en cuanto a planificación, nuevo modelo en cuanto a entender los territorios (no solo desde una mirada no solo conceptual, sino una mirada práctica, en el que el comunero pueda recoger, - digamos - lo que ellos piensan que para ellos es un desarrollo) eso va a continuar igual (...)” (Entrevistado 4).

“(...) la propuesta del Ministerio, a mi juicio, (...) ni me arrepiento y no me va a dar ni asco el decirlo: ‘pesa menos que un paquete de papas fritas’<sup>611</sup>, o sea es poco sustantivo. Entonces a lo mejor la gente que sabe más que uno en Santiago dicen que las políticas... lo que fuera (...) hay una brecha

---

<sup>611</sup> ‘Pesa menos que un paquete de papas fritas’: inconsistente, de escaso valor.

entre lo que el discurso de la Presidenta dice que va a decir, y cuando tú me dices 'bueno y esto se traduce en cambiar el enfoque de la cámara pa' un lado ¿En qué?' y empieza a haber así como un 'ruido de grillos'<sup>612</sup>. Y a mi juicio parte porque muy pocas personas de los que trabajamos en este buque público, [que] sabe, conoce y ha internalizado bien de qué es lo que se trata. (...) (Entrevistado 6).

Los puntos de vista de muchas familias indígenas y de los organismos del gobierno resultan divergentes. Ambos critican lo que el otro propone o la operatoria interna de sus organizaciones: los aymaras ven a las instituciones públicas como rígidas, atemporales y burocráticas. Las instituciones públicas, a aquellos como dependientes y, en algún grado, desconocidos, lo que fomenta aún más la diferencia. No se atisban mecanismos por los que puedan terminar los problemas de comunicación:

"(...) No está en nosotros la preocupación en términos generales, de ponernos a la altura de las personas. Independiente de que aquí no hubieran indígenas, que casi siempre terminan así... un campesino, igual maneja otro lenguaje, entonces - aunque me peguen los indígenas -, para mí un campesino, son todos iguales en todas partes, o sea es distinto a si tú le pones un componente indígena que implica otra cultura, además complejiza más, pero ya de partida si uno quisiera abstraerse de aquello, aún así la obligación en el ámbito del trabajo rural y del trabajo agrícola, presupone que todos nosotros los que estudiamos en algún momento una carrera, una profesión o un oficio entendemos que hay 'esa cosa' y que por eso hablan de extensionistas, capacitación, y qué sé yo (...) Llegado el momento de la praxis se nos olvida esa cosa, una, o no fuimos lo suficientemente adiestrados para ello. Entonces ahí viene de nuevo el divorcio que te digo yo".

"(...) Gran parte de las cosas que nos señalaron las dirigentas, las mujeres, fue de la desinformación (...) todavía subsiste el problema que tenemos desde siempre, de comunicación, y yo que también soy incisivo en esta cosa de que a veces hacemos una reunión y tenemos buena convocatoria, pero nuestro lenguaje no es el adecuado y por lo tanto a la gente no le llega el mensaje, el código ahí es el que, - para ponerlo en palabras elegantes -, el código entre emisor y receptor todavía sufre un problema. (...) (Entrevistado 6).

Presentamos una última reflexión acerca del discurso de las instituciones de gobierno y las medidas para con los indígenas. Una decisión tomada por la política pública del Gobierno ha sido la creación de un denominado "asesor intercultural" en cada una de las dependencias gubernamentales de las regiones con más alta población indígena del país. Esta medida, establecida dentro del contexto de las

---

<sup>612</sup> "Ruido de grillos": el ruido del grillo de espacios descampados y desolados. En esta frase la expresión indica que ninguna persona tomará alguna decisión para cambiar la situación descrita. Luego nadie tomará alguna decisión sobre un problema.



políticas indígenas “Re – conocer: pacto por la multiculturalidad”<sup>613</sup>, intenta formalizar en la práctica la perspectiva intercultural.

“(...) existe la orden gubernamental de convertir a cada servicio, en servicios interculturales con la capacidad suficiente de interactuar y no de manera paternalista con la población indígena ocupante, habitante, dueña de territorio donde esté interviniendo su servicio, y en todos los servicios tiene que haber sí o sí (...)” (Entrevistado 11).

Es de esperar que esa medida permita mejorar la labor de las entidades del Estado. Hasta el momento, la etapa de implementación del asesor cultural ha sido objeto de múltiples críticas pues – señalan algunas personas - solo ha permitido la creación de nuevos puestos de trabajo en el aparato burocrático del gobierno, cargos que, por lo demás, en varias oportunidades ha sido solo fruto de cuoteo político.

#### **V.8. EL DISCURSO DE LAS ORGANIZACIONES NO GUBERNAMENTALES (ONGS) E INSTITUCIONES DE DESARROLLO SOCIAL Y LOS AYMARAS.**

Al referirnos a las ONGs en el norte de Chile, distinguiremos entre ONGs “antiguas”, (fundadas desde la década del '80 hasta el año 1990), y “contemporáneas”, (nacidas a contar de 1990).

Tal como lo hemos detallado en el apartado IV.2.2, las primeras organizaciones no gubernamentales surgieron en el norte de Chile a mediados de la década del '80, desde la reflexión que algunos intelectuales hicieron ante la precaria condición de vida de los indígenas, manifiesta en aspectos sociales, culturales o económicos. Sus estrategias tuvieron un carácter desarrollista e integrador enfocadas a “mejorar la calidad de vida”. Entre las agrupaciones más importantes por aquellos tiempos estuvieron el Centro de Investigaciones de la Realidad del Norte (CIREN), el Centro de Estudios de la Realidad del Norte (CREAR), el Taller de Estudios Regionales (TER), el Taller de Estudios Aymaras (TEA), la Dirección de Asuntos Sociales (DAS) del Obispado de Iquique y el Instituto de Desarrollo Andino (IDA). Aquellas ONGs recibieron ayuda financiera proveniente, principalmente, desde fuentes internacionales para efectuar su labor.

En la década de los '90 nuevas ONGs florecen en la región. Siguiendo las premisas del nuevo indigenismo impulsado por los gobiernos postdictatoriales,

---

<sup>613</sup> Re – conocer: pacto social por la multiculturalidad, al cual ya hemos hecho referencia en la página 143.

adquieren un perfil de acción caracterizado por la ejecución de iniciativas de política pública, promoviendo programas y proyectos de “desarrollo sostenido” en el territorio tarapaqueño.

En nuestros días las organizaciones no gubernamentales siguen actuando en el territorio andino y precordillerano ejecutando iniciativas - la mayoría financiadas con recursos nacionales - con el objetivo de mejorar la capacidad económico – productiva de los aymaras.

A continuación presentamos la perspectiva de trabajo de dos de las ONGs más importantes en el norte de Chile: (1) la Fundación para la Superación de la Pobreza, en concreto a través de su Programa Servicio País, y (2) la Corporación de Desarrollo Norte Grande.

“(...) el Programa Servicio País, a lo largo de todo Chile se propuso trabajar bajo una estrategia (...) que se denomina Estrategia de intervención comunal donde la idea es poder llegar a las comunas donde está la gente, poder trabajar con ellos y poder ser capaces, digamos, de identificar cuáles son las demandas específicas de la gente. Evidentemente con el tiempo el Programa... fue sugiriendo cambios, propuestas de mejoramiento, se fue planteando autocríticas. Tomando en cuenta la presencia de tantos profesionales que van llegando también... dan ganas de proponer... y se propone trabajar con un nuevo enfoque, desde un punto de vista más participativo, más con la gente, más comunitario, donde podamos identificar qué es lo que la gente necesita y lo que la gente requiere” (Expositor en reunión 14: Científico social de ONG Programa Servicio País en la Comuna de Camiña. 28 años).

La Fundación para la Superación de la Pobreza es una entidad privada sin fines de lucro que trabaja en Chile desde el año 1995, financiada principalmente por el gobierno nacional. Uno de sus programas de trabajo más importantes es el Servicio País (SP), cuya misión es la instalación de procesos de mejora en la condición y calidad de vida de personas y grupos en situación de exclusión social en Chile, para lo cual destina equipos multidisciplinarios de profesionales en diversas comunas (fundamentalmente rurales) del país.

Al día de hoy esta organización interviene: (1) en la Región de Arica – Parinacota, con iniciativas de desarrollo local en las comunas rurales de Camarones y Putre y el Parque Nacional Lauca; (2) en la Región de Tarapacá, en las comunas de Camiña, Huará y Pozo Almonte. Entre las líneas de acción de la ONG están el

desarrollo económico, la revaloración del patrimonio, el fortalecimiento del capital social o la promoción del turismo<sup>614</sup>.

Sus actividades están orientadas a promocionar capacidades de autogestión y fortalecimiento colectivo en la población local. Sus planes de trabajo anual (denominados programas participativos anuales (PPA)), siguen objetivos como los que a continuación presentamos:

1) en la comuna de Camarones el objetivo de trabajo del Programa Servicio País es la “instalación de herramientas y capacidades en la comunidad organizada, para desarrollar una actividad turística sustentable en el Valle de Codpa, a través de estrategias enfocadas al fortalecimiento del capital social y la puesta en valor de sus recursos naturales y patrimoniales, para favorecer la participación ciudadana y el desarrollo endógeno en las localidades de Codpa, Guatanave, Guañacagua y Chitita”.

2) en la comuna de Putre va en la línea de “generar un Plan Estratégico de Intervención Territorial dirigido a la superación de la pobreza y la protección social”.

3) en la comuna de Camiña se aspira “fortalecer las capacidades técnicas de las organizaciones productivas en las localidades de Nama, Apamilca, Chapiquilta y Camiña, instalando habilidades de liderazgo, gestión, administración y comercialización, incrementando y potenciando ventajas competitivas para un fortalecimiento productivo, asociativo y organizativo del sector turístico y artesanal”,

4) en el territorio altiplánico del Parque Nacional Lauca resulta de interés “fortalecer el desarrollo del Turismo de Intereses Especiales como actividad productiva en el Parque Nacional Lauca, desde la plataforma CONAF<sup>615</sup> como socio estratégico, a través de una visión territorial integral a los actores vinculados en el conflicto socio territorial del parque”,

5) en la comuna de Huara se anhela “favorecer el desarrollo de los recursos identitarios presentes en las comunidades de Huara, Pachica y Sibaya, a través de estrategias orientadas al fortalecimiento organizacional y a la puesta en valor de sus

---

<sup>614</sup> Fuente: Programas Participativos Anuales (PPA) de los equipos profesionales del Programa Servicio País de Arica – Parinacota y Tarapacá.

<sup>615</sup> CONAF: Corporación Nacional Forestal, organismo estatal dependiente del Ministerio de Agricultura.

bienes patrimoniales: arquitectónicos, culturales y ambientales, para la generación de una base que sustente el proceso de desarrollo local a mediano y largo plazo”,

Y finalmente, (6) el foco de atención en la comuna de Pozo Almonte es “generar un mayor empoderamiento sobre los recursos patrimoniales existentes en las localidades del territorio de intervención, a través del fortalecimiento y generación de capacidades en los grupos organizados de La Huayca, La Tirana y Colonia Agrícola de Pintados, con el fin de que estos puedan llevar a cabo acciones colectivas dirigidas a la utilización de sus recursos, logrando la participación activa de las comunidades en su proceso de desarrollo endógeno”<sup>616</sup>.

La Corporación Norte Grande (CNG) es una de las ONG’ s contemporáneas de mayor trayectoria en la zona norte de Chile. Fundada en 1995 definió como su misión: “fortalecer los liderazgos ciudadanos con vocación de transformación social hacia la construcción de puentes entre el Estado, empresas y sociedad civil”, para lo cual su vocación es “el logro de la integración andina, la superación de la pobreza y el respeto a las diferencias”<sup>617</sup>.

CNG indica que su labor es el fomento de la equidad para contribuir a una sociedad regional con mayor igualdad, multicultural y con vocación de integración con los países vecinos cercanos (Perú, Bolivia o Argentina). Manteniendo un discurso a favor de la ciudadanía participativa, uno de sus directores indicó al respecto estar “convencidos que el fortalecimiento de nuestra democracia pasa porque haya una ciudadanía más fortalecida, con mayores espacios de participación en las decisiones sobre el desarrollo y crecimiento de los territorios en los que vivimos”<sup>618</sup>.

Para la agrupación, los beneficiarios directos de su labor como organismo social son las comunidades indígenas aymaras del territorio precordillerano y altiplánico. Plantean que -para que la acción democrática tenga frutos en el país- se debe fomentar la democracia y la generación de redes asociativas:

“(...) se necesita de una sociedad civil cada vez más articulada, propiamente ciudadana y con una visión de largo plazo. Sin esto, nuestro crecimiento económico carecerá de sentido y demoraremos más en alcanzar los niveles de equidad y desarrollo de los países desarrollados”<sup>619</sup>.

---

<sup>616</sup> En <http://www.superacionpobreza.cl>

<sup>617</sup> <http://www.cng.cl>

<sup>618</sup> <http://www.elmorrocotudo.cl/admin/render/noticia/6538>

<sup>619</sup> Ibíd.

Analizamos en lo que sigue el discurso de las ONGs y sus acciones concretas, considerando distintas críticas a la labor que desempeñan. El siguiente relato indica cómo, en ciertas circunstancias, la intervención de esos organismos puede producir desencuentros entre las propias familias y redes familiares de los indígenas que viven en el territorio rural andino:

“(...) generamos conflicto, o sea si uno llega y dice: vamos a trabajar el tema ganadero y los viejos<sup>620</sup> dicen: ‘- a ver y de qué se trata eso - ya que usted tiene siete animales y si trabajamos de tal y tal manera va a tener quinientos’,... ‘- ya... bien –’,... ‘- y si usted vende cincuenta animales al año, después va a vender trescientos’, ‘- súper bien, venga el subsidio, démosle’,... ‘- ya pero ¿sabe que tiene que hacer?... resolver el tema de la propiedad de la tierra, y tiene que definir los deslindes con su vecino para poder darle la inversión’... (Y hay muchos lugares donde hay conflictos ancestrales y latentes que no son cotidianos, o sea no se ponen a pelear todos los días, porque se le pasó un animal. Ahí... ‘volví’<sup>621</sup> a meterles el problema. Los ‘obligai’<sup>622</sup> a pelear entre ellos y, lo que es peor, los obligas a pelear internamente en el grupo familiar). Entonces ‘- no, sabe señora que usted no puede postular a este subsidio o a esta ayuda, porque usted no es miembro de una asociación de propietarios. Usted no es la propietaria, tiene acciones de derecho, es detentora de derechos dentro una asociación’. Eso pasa en todo el altiplano (...) entonces tiene que traer [la persona objeto de beneficio] la autorización o la firma de todos los que son de sucesión, pero además sacar la posesión efectiva de herencia. “- sí... lo que pasa es que tengo tíos, primos, que unos viven en Calama<sup>623</sup>, otro está en Bolivia, el otro anda en Europa, el otro no sé en dónde’, ¿Cómo consigo eso?, ‘- es que tiene que hacerlo señora, si no no podemos mover un palo acá... y ahí empiezan las peleas (...)”. (Entrevistado 11).

Constatamos cuestionamientos hacia las metodologías utilizadas para implementar iniciativas de parte de las ONGs. Una parte importante de sus proyectos resultan inadecuados en relación con las necesidades que tienen los indígenas habitantes del mundo rural, esto porque no se respetan los “ritmos culturales locales” correspondientes al espacio donde viven los indígenas. Al respecto el siguiente testimonio:

“(...) Entonces ellos [las ONGs] dicen: ‘...ya, seis meses, ya sacamos las siete reuniones, ya... ¡como no vamos a sacar unas siete reuniones! ¿No?... ya... y apliquemos una encuesta para levantar información específica y se acabó’. Pero lo que uno dice... ‘No señores, ustedes no tienen que llegar a las cuatro de la tarde, porque la reunión es a las ocho de la noche e irse a las diez de la noche porque hace un frío que nadie lo aguanta y te fuiste y levantaste toda esta información’, sino que tú tienes

---

<sup>620</sup> Viejos: en esta frase, una manera informal para referirse a los indios aymaras del mundo rural.

<sup>621</sup> ‘Volví’: vuelves.

<sup>622</sup> “Obligai”: obligas.

<sup>623</sup> Acerca de Calama, ver cita 105, página 115.

que llegar en la mañana y... “- no es que no encuentras a la gente”, claro que no están en el pueblo, andan con los animales dando vueltas... y tienes que saber dónde están y acompañarlos y conversar’. Un día conversaste con uno, al otro día conversaste con el otro o a la siguiente semana con el otro, y en el momento de la reunión cuando los juntas tienes clarito cómo funciona este asunto y ya sabes que la señora que está sentada en la esquina - que no va a decir absolutamente nada en la reunión -,... no importa, ya te opinó ya. O por último tu aplicas alguna técnica en donde logres que ella sea escuchada en ese momento, porque la idea que tenía era bastante interesante, o su opinión era interesante. (...) uno tiene que entender, porque la señora ‘tanto’ no puede trabajar con el señor ‘tanto’, y a lo mejor son cuestiones que para nosotros no tienen ninguna importancia, pero para ellos son trascendentales e insuperables y eso hay que respetarlo. Y no porque no puedan trabajar en conjunto no van a poder trabajar (...)” (Entrevistado 11).

La labor de intervención social que realizan las ONGs en su mayor parte se ha centrado en la implementación de iniciativas económico – productivas en el mundo andino de carácter reactivo, siguiendo los esquemas económico de gestión regional, nacional y global, dejando en un segundo plano la promoción de reconocimiento de los aymaras como sujetos sociopolíticos.

“(...) el otro día estuvimos en una reunión de una señora de una comunidad, que indicaba que lo que faltaba, - estábamos evaluando unos diagnósticos participativos que estaba haciendo una consultora -, y ella se quejaba de que lo que faltaba acá era un mayor acompañamiento,... a ver explíquenos eso, porque nosotros asumimos que esta consultora los está acompañando y hace reuniones y todo..., sí es que las reuniones no son suficientes, porque a las reuniones no llegan todos, no hablan todos, y vienen dos, tres horas y se van. Lo que nosotros necesitamos es que nos entiendan y para que nos entiendan tienen que hablarnos todos los días y a cada rato, y después por separado y después juntos y después por separado de nuevo, y no llegar a preguntar qué quieren, sino llegar a preguntar quiénes son, qué piensan, y al final terminar con el qué quieren, y lo encontré súper lógico (...)” (Entrevistado 11).

La institucionalidad pública fomenta un determinado “patrón de desarrollo”, que expone la necesidad de reconocer a los pueblos indígenas del país por medio de la integración de los actores sociales de Arica – Parinacota y Tarapacá en la “comunidad nacional”. Aunque aquel esquema toma en cuenta a los pueblos indígenas de las respectivas regiones, desconoce a los aymaras como sujetos con deberes y derechos políticos específicos:

“(...) A la larga los viejos son más sabios que ellos [que los funcionarios de la política pública], no hablan el mismo lenguaje que ellos y es más difícil que ellos los entiendan, pero los viejos ‘cachan más’<sup>624</sup>, o sea cuando uno

---

<sup>624</sup> “Cachan más”: entienden mejor.

conversa con un viejo, ellos entienden el Estado, que tienen una legislación para esto, que tienen una legislación para la tierra, que ahora les van a poner una ley para los animales, una ley pa' esto (...) entonces tú sobre esa base, sobre ese simple discurso puedes levantar una agenda política súper amplia (...) pero eso no está presente, y no está presente además por una cosa socio-histórica bastante larga, o sea, los aymaras en cuanto pueblo son una invención, nunca fueron un pueblo. (...) lo que se va a implementar en el fondo es esa política de hace poco... en 'Re-conocer', y el 'Re – conocer' no es más que la extensión de las propias políticas que se han venido impulsando, en educación y en salud son lo mismo, en tierras dice que hay que profundizar y mejorar el programa de tierras, pero si uno ve que la propia Ley Indígena decía: 'sabe que tiene que hacer un plan de saneamiento de su convenio con Bienes Nacionales'<sup>625</sup>, ... ese plan no existe en ningún territorio, claro existen, levantaron catastros, historia sobre la constitución de la propiedad, pero los planes de saneamiento no han respondido a ese conocimiento. Así que dudo que pase algo, porque en el fondo, esta propia región<sup>626</sup> en su génesis tiene que conculcarles derechos a los indígenas. Y está planteado así siempre (...)" (Entrevistada 3).

Apreciamos que las políticas indigenistas impulsadas por el Estado nacional restringen, en su gran mayoría, la aplicación de normas y leyes cuyo objetivo sea la protección de derechos de los pueblos indígenas. Las ONGs no han logrado entregar capacidades a las organizaciones aymaras para que fortalezcan su posición como sujetos de derecho.

"(...) Los indígenas, los aymaras, quien sea, para las ONGs... esto es un negocio. Porque ellos justifican sueldo y todas las cosas que requieren. Porque si realmente tuvieran la voluntad de poder ayudarnos, primero trabajarían con las organizaciones que corresponden (...) pero no lo hacen desde lo colectivo, sino desde lo que ellos quieren. Por ejemplo, el gobierno o las ONGs vienen y presentan un proyecto de fortalecimiento de las organizaciones y dicen... "las vamos a fortalecer en 'esto' y en 'esto', y el objetivo es 'este'... pero ¿Nos han preguntado a nosotros si queremos fortalecer en lo que ellos dicen? ¡No nos preguntan!" (Entrevistada 15).

"(...) incentivados por acción de las ONGs en los 80', hay una serie de agrupaciones que tienen que ver con cuestiones de corte productivo, que en general, yo diría, que han tendido al fracaso, porque dada las características del agro regional, no hay posibilidad de poner volúmenes de productos suficientes en el mercado si no es a partir de asociaciones, pero dado que la identidad aymara se construye con referencia a lo local, esas alianzas tienden a desaparecer una vez que el financiamiento de la ONG también desaparece (...) todos los intentos federativos de los productores de camélidos, están los intentos asociativos de los productores de orégano, todo el cordón oreganero de precordillera a acá... pero que si tú los miras, su funcionalidad tiende a cero, hoy día. (...)" (Entrevistada 3).

---

<sup>625</sup> Ministerio de Bienes Nacionales.

<sup>626</sup> Se refiere a la Región de Arica – Parinacota.

Observamos que la acción de las ONGs se ve dificultada debido a la existencia de problemas de delimitación territorial o de implementación de contratos de alquiler o mediería no resueltos en muchas áreas del altiplano o precordillera. Esa circunstancia dificulta el impulso de iniciativas de progreso sostenido, generando incertidumbre acerca de la propiedad de tierras o territorios y disputas entre parientes, amigos o vecinos de una localidad, que debilitan la legitimidad de los organismos indigenistas. A continuación un ejemplo de este proceso, donde se expone el caso de una persona que se negó a recibir ayuda para la instalación de un proyecto de riego tecnificado en su parcela de tierra.

“(…) vamos a precordillera, zona agrícolas. Meten plata pa’ riego tecnificado. Y resulta que los terrenos muchos están en arriendo por mediería y el mediero hace como veinte años que no ve al caballero que lo tiene en mediería. Ya y le ponemos un canal: “- porque tenemos plata para hacer un estanque y pa’ tener un canal -,... - si lo que pasa es que el terreno no es mío,... - ya y de quién es, - de la señora no sé cuanto, - y dónde está,... - en Arica, - ¿Y ella va a venir?, - no, no viene, - pero necesitamos el permiso de ella, - es que no va a querer... y que sabe no me conviene, - ¿y por qué?, - porque hoy día yo le pago mil pesos anuales por un terreno que es así no más y cuando tenga un canal y tenga riego tecnificado, - que va a ser de ellos, porque ellos son los propietarios y no yo que soy el mediero -, va a cobrar tres mil pesos anuales y yo no tengo para pagarle tres mil pesos anuales, así que prefiero que no me haga na’ acá -”, y como son fondos estatales tampoco lo podemos hacer escondidos, no se puede no más. (...)” (Entrevistado 11).

A pesar de que la mayor parte de los diagnósticos organizacionales en Arica – Parinacota y Tarapacá describen a las agrupaciones indígenas de carácter social, (religiosas, culturales o deportivas, fundamentalmente) como las que poseen mejor proyección y capital social sustentable - directamente asociado a una trama de relaciones familiares y comunitarias de carácter étnico que las constituye - las ONGs han centrado su trabajo en organizaciones productivas funcionales de poca vinculación con la población local, lo que restringe el potencial organizativo en el territorio. Una persona describe cómo operan esas redes creadas entre familias aymaras:

“(…) funciona que el papá está asociado con el hijo... o sea, en el fondo, empresas familiares. Porque siempre han funcionado así, porque todos los pueblos o todos los caseríos funcionan en familia y la distribución de roles, productivos o de roles sociales, al interior de estos grupos es basado en el parentesco; entonces mi hijo es transportista, yo soy agricultor, mi hermano mayor o mi papá todavía es ganadero, mi mujer es artesana, mis hijas



están estudiando, pero mi hija mayor ya terminó “el comercial”<sup>627</sup> o ya es contadora y ella nos lleva las cuentas y mi sobrino tiene no sé que cosa y así funcionan, y ¿Tu creí que sacan alguna razón social?, y se organizan como una microempresa. (...)” (Entrevistado 11).

Hay distintas opiniones acerca de la sostenibilidad de las organizaciones funcionales creadas y gestadas por ONGs y el Estado con fines económico-comerciales en la región:

“(...) no conozco cooperativa que haya funcionado en la zona andina o asociación de ajeros en Camiña, o en Huaviña, o en todos esos lados,... te duran mientras tení al técnico subsidiando, ahí al lado administrándoles, gerenciándole la organización.

“(...) [las organizaciones] no son independientes, son súper permeables, es por eso que se crearon tantas comunidades indígenas que no representan a nadie, y tantas asociaciones indígenas que tenían fin específico, muchas comunidades indígenas se agruparon porque querían postular a no sé qué subsidio habitacional rural y para eso se crearon y logran eso, les llega el beneficio y no funcionan más. La figura legal se mantiene, el nombre existe, la personalidad jurídica en muchos de los casos, o en la mayoría de los casos todavía existe, pero no funcionan, porque ya cumplieron la meta para la que fueron creadas. Entonces lo que el Estado intenta es agarrar esas figuras y proyectarlas y hacerlas integrales, y ampliar su meta, pero la gente ahí se diluye, hasta que tienen otra meta a largo plazo que cumplir y siempre y cuando exista una necesidad, y muchas veces esa necesidad se le crea, no son propias. (...)” (Entrevistado 11).

“(...) se agrupan para enfrentar el problema, pero un tema que surge inmediatamente es la necesidad de organizarse y cómo se organizan, como asociación indígena ¿y para qué? Para que los recursos que haya les lleguen directamente, pero no hay una agenda, en el fondo, asociada a la generación de organizaciones (...)” (Entrevistada 3).

Al igual que los organismos del Estado de Chile, las organizaciones no gubernamentales tienden a presentar sus logros a través de la exposición de resultados cuantitativos (por ejemplo, la presentación del informe de gastos de presupuesto anual) (VAN KESSEL, J. 1980 /1992:284). Los proyectos instalados son evaluados en informes técnicos donde consta el monto de los recursos invertidos, lo que resulta más relevante que el análisis del impacto global proyectado en el tiempo, de las iniciativas impulsadas hacia la población local.

---

<sup>627</sup> El “liceo comercial”, escuela de estudios orientada a la enseñanza técnico-profesional o la administración de negocios, optativa durante la educación secundaria en Chile.

## CAPITULO SEXTO: CONCLUSIONES.

El pueblo aymara contemporáneo del norte de Chile habita una zona culturalmente muy heterogénea, cuestión que se aprecia en el quehacer cotidiano de la población, en la apropiación, utilización y resignificación de los diversos elementos culturales, por parte de los actores sociales presentes en el territorio. Los procesos discursivos de los habitantes de Arica – Parinacota y Tarapacá exponen dicha situación y retratan la conformación de múltiples formas de comprender la convivencia y comunicación entre “colectivos culturales” en la sociedad local. Expondremos a continuación aspectos que retratan aquel proceso.

Haremos referencia, primero que todo, a la conformación de reflexiones en torno a una identidad étnica, expresada por medio de la discursividad de los actores sociales de la zona. Un tipo de discurso, de carácter oficial, destaca la presencia de la diversidad cultural como nunca antes había sido puesta en valor en la historia de los pueblos indígenas habitantes del país. Asumida principalmente por las instituciones gubernamentales y agentes oficialistas públicos de la sociedad nortina, valora y resalta la presencia de los pueblos indígenas -del pueblo aymara y otros como los quechuas o mapuches migrados desde el sur-, en una elaboración que ha sido y es muy importante a la hora de facilitar la gestión de iniciativas que fortalezcan la legitimidad pública de los indígenas; explica, a su vez, la eclosión de organizaciones con discurso étnico a lo largo de las últimas décadas. En parte gracias a esta dinámica discursiva, vemos como distintas agrupaciones y familias andinas, que hasta hace algunos años no tomaban en cuenta su identidad o la negaban por temor, ahora si la exponen, perdiendo la vergüenza y proyectándola desde un autoreconocimiento en lo indígena.

Notamos, sin embargo, que en términos prácticos esa discursividad no alcanza mayormente a manifestarse en acciones concretas que permitan transformaciones de fondo en las relaciones de subordinación, discriminación o exclusión de algunos colectivos sociales, siendo uno de esos casos el del pueblo aymara. Ciertas estructuras sociales, económicas o políticas limitan y restringen la capacidad de transformación del espacio social<sup>628</sup> donde individuos, organizaciones y grupos de ascendencia indígena intentan fortalecer, desde un proceso de reetnificación, unidades de sentido que contribuyan a instaurar identificaciones compartidas. Por el

---

<sup>628</sup> Entendido como campo donde se crean espacios de fuerza y lucha para enfrentar desigualdades, de acuerdo con la perspectiva teórica de Pierre Bourdieu (1980/1991, 1991), que hemos seguido en esta investigación.

contrario, vemos como la praxis social perpetúa restricciones y una imagen en torno a lo indígena que sigue siendo, para un importante sector la población tarapaqueña, la de algo “exótico”, “folclórico” o “patrimonial”, rescatable en eventos, celebraciones o actos conmemorativos específicos, sin ser validada como una legitimidad oficial, distinguible desde un modelo de ciudadanía étnica o a partir de derechos indígenas.

Desde el punto de vista de ciertas instituciones del gobierno, ONGs y algunos sectores de la sociedad civil de Arica – Parinacota y Tarapacá, verificamos la existencia de otros discursos más ambivalentes, que subrayan la presencia del indígena y sus organizaciones aunque a la manera de un “testimonio”, o “patrimonio de una memoria”, que se estaría extinguiendo a medida que la modernidad y sus efectos se hacen sentir en toda la región. Esa construcción discursiva sobre lo indígena señala la presencia de un pueblo en estado “residual”, perpetúa políticas que, en desmedro de los pueblos indígenas, protegen iniciativas de grupos económicos, políticos y sociales hegemónicos en el territorio, justifican diferencias y desigualdades sociales o incluso acciones de carácter represivo<sup>629</sup>.

El escenario legislativo chileno relativo a los derechos de los pueblos indígenas ha cambiado a favor de estos últimos durante los últimos años. Como hemos visto, han sido aprobados, luego de mucha dilación, importantes convenios de carácter internacional, que sostienen la legitimidad de los derechos políticos, territoriales y culturales de los pueblos indígenas en la sociedad nacional. Sin embargo, a pesar de la promulgación de aquellos (fundamentalmente el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas), se mantienen condiciones y prácticas excluyentes y marginadoras que justifican la pervivencia de un modo de comprender la sociedad culturalmente homogénea, que invisibiliza la diversidad cultural tanto en el norte de Chile como en el resto del país en general, haciendo referencia a la necesidad de “integración”, en vez de “asimilación” de los aymaras, quechuas, rapanuis, atacameños o mapuches. Ejemplo de esta situación ha sido la aprobación reciente, en septiembre de 2009, de un decreto (el 124) que reglamenta de una forma absurda e incomprensible, los convenios internacionales arriba señalados. La aplicación de normas y leyes que respaldan a los pueblos indígenas en Chile solo se estaría quedando en el papel, desconociéndose problemas que les afectan, a favor de empresas (especialmente mineras), bajo el paradigma del desarrollo económico nacional. Comprobamos que, al

---

<sup>629</sup> Que, sin embargo, no habrían alcanzado las dimensiones o repercusión comunicacional de las implementadas, por esta misma fecha, contra el pueblo mapuche, en el sur de Chile.

igual que el caso de los procesos discursivos de la sociedad en general, las instituciones gubernamentales acomodan el suyo y sus actividades de acuerdo con necesidades coyunturales o por conveniencia política frente al resto de la sociedad. Por tanto, cuestionamos la voluntad real que, hasta ahora, han tenido las instituciones gubernamentales por poner en valor la interculturalidad en el país.

A pesar de lo anterior creemos que, en cualquier caso, las personas y colectivos sociales en la zona se encuentran involucrados en una dinámica de transformación de sus “habitus”<sup>630</sup>, a través de la cual reflexionan en torno a conflictos que dicen relación con un cuestionamiento a grupos de poder económico, político o social. La respuesta reetnificadora sigue apelando al posicionamiento de dominios culturales heterogéneos, rescatando símbolos, costumbres y tradiciones que operan activándose en el espacio social cotidiano, “enfrentando” otros “habitus monolíticos” del poder establecido, que amparan la perpetuación de desigualdades, asistencialismo, marginalidad social y homogeneidad cultural.

Las organizaciones aymaras constituyen un colectivo de gran heterogeneidad, que varía en su nivel de representatividad de acuerdo con los intereses e integrantes que las componen. Es posible caracterizar, por una parte, agrupaciones con una alta capacidad de adaptación y dinámica interna, que alcanzan con facilidad sus objetivos e intereses, logrando proyectarse a lo largo del tiempo. Las que mayor sostenibilidad tienen son de carácter tradicional y religioso. Año tras año, conmemoran eventos del calendario religioso en muchas localidades (caseríos y pueblos) de las regiones de Arica - Parinacota y Tarapacá. Vemos cómo las procesiones y cofradías perpetúan un sentido de comunidad<sup>631</sup>. Sin importar la distancia, cada año muchas familias aymaras retornan a sus pueblos para conmemorar y volver a sentirse parte de un “origen” que aporta en la construcción de una identidad como colectivos; esto sería, como dijo un entrevistado: “ir a cargar pilas”.

Otro tipo de organización relevante y con bastante proyección en la actualidad, en el ámbito urbano, es la deportiva. Constituye el mejor ejemplo del posicionamiento de una autoidentificación étnica que incorpora una reconstrucción de identidad en otro espacio social, reetnificando un territorio diferente al rural, este último sitio históricamente asociado, en el “imaginario social”, con lo indígena. Por medio de la

---

<sup>630</sup> BOURDIEU, P. 1980/1991/92. Incorporamos una definición del término “habitus” en la página 90.

<sup>631</sup> Un ejemplo de procesión religiosa lo encontraremos en la fotografía de la página 433, en el anexo segundo de este documento.

participación en partidos de fútbol amateur, en la liga andina de la ciudad, el aymara se siente parte de una comunidad de sentido que reafirma el carácter étnico, en la que puede demostrar afecto por otros “iguales”, conformando un espacio ritual donde resignifica su identidad como indígena.

Las organizaciones productivas y económicas de ascendencia indígena trascienden los ámbitos urbanos o rurales, y se caracterizan por su diligencia y dinamismo. Las redes de parentesco facilitan el accionar de este tipo de organizaciones, en las que participan familias extensas, una garantía inicial para su mayor éxito y sostenibilidad. Padres, hijos, primos, tíos o abuelos participan de esas agrupaciones, asumiendo que el compromiso de carácter parental facilita la labor en pos de los intereses económicos de todos.

La presencia de organizaciones indígenas, instituidas desde políticas indigenistas del Estado ha sido principalmente formal, generando agrupaciones artificiales y dependientes que operan sólo desde la existencia de recursos del Estado u ONGs que les apoyen. No conforman - al menos cuando son formalizadas - agrupaciones con un interés de mediano o largo plazo, ni tampoco reúnen necesariamente a redes donde participen familias indígenas. Por lo mismo, más bien, tienen incierta capacidad y proyección, operando “cuando hay recursos”. Sus líderes - instrumentales en la mayoría de los casos- mantienen conflictos con los de las tradicionales, lo que puede generar división en el tejido social indígena. Las tradicionales, por su cuenta, focalizan sus objetivos en ámbitos bastante definidos, permaneciendo, en general, ajenas a la intervención externa, no teniendo problemas para funcionar en la medida en que sobre ellas no inciden proyectos externos, gubernamentales o privados.

Un caso especial lo constituyen las organizaciones políticas aymaras, que han sido las mayores promotoras de la reetnificación del sujeto social indígena, haciéndolo más consciente de sus derechos colectivos como pueblo indígena, elaborando a partir de ello discursos retroalimentados desde la identificación con lo aymara. Esto les permite generar herramientas para la autogestión desde una historia e identidad rescatada, que facilita la preparación de estrategias que den a conocer su presencia en la sociedad. Este tipo de organización ha adquirido un alto dinamismo, justamente a causa de la implementación de diversas leyes nacionales e internacionales en el último tiempo en Chile, a partir de las cuales pueden conseguir importantes proyecciones.

Las organizaciones tienen mayor o menor éxito, en gran medida, gracias a las habilidades y capacidad de gestión de sus líderes y dirigentes, pero también de acuerdo con los objetivos que persiguen y sus formas de trabajo interno. Como hemos expuesto en el capítulo quinto, distintos tipos de liderazgo focalizan su labor ya sea desde una perspectiva territorial y/o siguiendo diversos intereses etnopolíticos. Los discursos de esos dirigentes y líderes apelan al respeto de la “memoria histórica” indígena, apostando por el fortalecimiento futuro de ese colectivo en el norte de Chile, desde y con el respeto de sus valores culturales, recordando el pasado glorioso y doloroso del aymara tarapaqueño. En mayor o menor medida, utilizan discursos reetnificadores; en otras oportunidades, los omiten. Vemos, sin embargo, en la mayoría de los casos cómo aquellos líderes subrayan su compromiso con el fomento de la sociedad intercultural, para respetar diferencias y restringir acciones excluyentes y discriminadoras con y entre ellos.

Diferentes proyecciones discursivas acerca del futuro coexisten en Tarapacá y Arica – Parinacota, según cual sea la agencia o agente social con quien contactamos en el norte de Chile. Por una parte, las instituciones gubernamentales insisten en una perspectiva de futuro colectivo “para todos”, en una “nación unida” (idea especialmente reforzada durante los últimos años, en parte debido a la coyuntura de la conmemoración del bicentenario de la independencia nacional, en septiembre de 2010). Los líderes indígenas y sus organizaciones no necesariamente descartan esa lectura, aunque sí proponen otras que destacan la importancia de lo indígena: discursos e intereses diferentes exponen la necesidad de liderazgos y organizaciones étnicas vivas, que reesfuercen la presencia de la etnicidad y difundan lo indígena en el resto de la sociedad regional y nacional. Apreciamos que la imagen-objetivo del Estado y la de algunos colectivos sociales indígenas difiere, aunque creemos que eso no necesariamente puede llegar a transformarse en un conflicto. Consideramos que esta diferencia de enfoque respecto de “lo que se aspira en el futuro”, debe tomar en consideración modelos diferentes al nacional hegemónico, insistiendo en la importancia y trascendencia del respeto por los recursos naturales y humanos, fortaleciendo la sociedad regional y fomentando el diálogo intercultural en las regiones del norte de Chile.

Otro especial elemento que guarda relación con el futuro de las relaciones interculturales en el norte del país son los fenómenos de construcción nacionalista. Para el Estado siempre ha sido un problema la presencia de diferencias en la zona

norte de Chile, toda vez que resulta incompatible con su permanente interés por ejercer y mantener soberanía y un discurso nacional de unión de esa zona con el resto del país. Creemos que una perspectiva de fomento de la diversidad cultural debe permitir, al menos, un cuestionamiento crítico de la noción de nación culturalmente unitaria, en favor de otra que sostenga en la identidad nortina, indígena, citadina, pampina, una lógica de construcción cultural. Para esta perspectiva, la presencia de los pueblos indígenas, el aymara entre ellos, resulta clave a la hora de fortalecer el capital humano local. El fomento de la memoria, de la imagen de lo indígena y su presencia contemporánea como fuerza viva de la sociedad, debe ser un paso necesario para contribuir al enriquecimiento del tejido social regional. Pensamos que el modelo de identidad unitario resulta difícil, mas no imposible, de modificar. Crucial en esto será la capacidad de las organizaciones de la sociedad civil, (indígenas, minorías sexuales o de género, entre otras), para transformarlo, pues sólo así se podrá fortalecer un punto de vista alternativo al que históricamente se ha implementado, como parte de la estrategia de promoción de soberanía, en Arica- Parinacota y Tarapacá.

Pensamos que la conformación de una sociedad intercultural con proyecciones debe asumir, respetar y proyectar las diferencias, estimulando el diálogo. La interculturalidad, expresada en el conocimiento mutuo e interacción permanente entre colectivos culturalmente diferentes, debería ser una realidad palpable en un futuro próximo, expresada en acciones concretas y solo en la discursividad. La sociedad chilena, desde el reconocimiento de valores culturales comunes, tendrá que ser capaz de promover y respaldar a todos los actores socioculturales, sin distinción. La existencia de una legislación nacional e internacional que ahora respalda los derechos colectivos, autogestión y autodeterminación de los pueblos indígenas, es un aval que las organizaciones indígenas no deberían desaprovechar. Un diálogo intercultural - ahora respaldado desde instrumentos jurídicos de peso- podría modificar la visión históricamente homogenizadora de lo cultural impuesta desde el Estado - nación en la sociedad nacional, factor que ha resultado atentatorio en la promoción de la riqueza humana del país.

Debemos incorporar, necesariamente, en este capítulo ciertas reflexiones en relación con lo que está siendo el proceso de construcción y difusión de una identidad étnica en el territorio tarapaqueño. Si bien en gran medida la identificación con lo indígena tuvo su auge a partir de la década de 1980 -producto de la fuerza de un movimiento indígena que eclosionó siendo parte otro mayor, nacional ciudadano, de

lucha por la recuperación de la democracia-, en la actualidad nos encontramos ante un nuevo impulso de la capacidad organizativa de los pueblos indígenas en Chile, el aymara entre ellos.

Varios son los factores que fortalecen esta dinámica. Por una parte, la implementación de políticas indigenistas desde organismos de los gobiernos democráticos ha incentivado un proceso de rescate de tradiciones y símbolos de lo aymara, catalizado y canalizado, tanto por cauces institucionales (programas, proyectos, festividades organizadas o potenciadas por organismos del Estado u ONGs), o ciudadanos (organizaciones autogestionadas de carácter deportivo, social, musical, etcétera), reflexiones, críticas y demandas que contienen propuestas para un diálogo desde nociones, necesariamente, interculturales. Apreciamos como los discursos a favor de la promoción de la diversidad cultural han ido adquiriendo mayor presencia, impulsando la reflexión sobre lo aymara, lo étnico o lo tradicional en sectores cada vez más amplios de la sociedad nortina. Ya no resulta extraño que “lo indígena” tenga un espacio para expresarse. Comprobamos como lo aymara, sus tradiciones, ritualidad, creencias y costumbres se han ido posicionado dentro del espacio sociocultural tarapaqueño con gran fuerza.

La reetnificación de personas y conjuntos de familias de ascendencia indígena ha sido facilitada por la visibilización de elementos culturales aymaras en el medio urbano, adonde mayormente ha emigrado la población de aquel origen, en las últimas décadas. Los andinos hoy transportan sus símbolos y visten sus ropas tradicionales sin temor, incluso con orgullo –señalan- en las ciudades. Son apreciados en esas actitudes por otros “paisanos” o “hermanos” quienes van, paulatinamente, asumiendo y exigiendo espacio para la legitimación de su identidad como indígenas. Cada vez resulta más cotidiano en esta zona distinguir la presencia de sujetos culturalmente diferenciados. La vestimenta da cuenta de un proceso profundo y de fondo, como hemos indicado a través de innumerables casos expuestos a lo largo de este trabajo.

En este escenario contemporáneo, la labor de líderes y dirigentes del pueblo aymara resultará fundamental en el estímulo y fortalecimiento de redes sociales donde tanto indígenas como no indígenas incorporen sus identidades, diversas y dialogantes.

Los líderes indígenas, políticos y sociales, han ido asumiendo su identidad como aymaras y extienden sus contactos más allá de las fronteras de Chile. Muchos de ellos ya poseen importantes vínculos con organizaciones indígenas de otros países



como Bolivia, Perú, Ecuador o Canadá. Participan de Foros Internacionales donde exponen la problemática indígena en el país, presentan desde primera fuente problemas que les aquejan en el norte de Chile.

Estimamos que (como ya hemos dicho) - si bien existen discursos que reconocen y amparan oficialmente a la diversidad cultural en general, y a los pueblos indígenas del norte de Chile en particular-, por ahora no se aprecian instancias desde donde se pueda contribuir a un diálogo cultural sustancioso y con proyección a mediano o largo plazo. Constatamos que las instituciones del Estado, ONGs, partidos políticos e incluso algunas organizaciones indígenas no han llegado a instituir acciones a favor de la promoción intercultural.

La capacidad de diálogo entre dirigentes y líderes de Arica – Parinacota y Tarapacá para un fortalecimiento de un movimiento indígena y de las organizaciones andinas será fundamental para instalar actividades y medidas de empoderamiento ciudadano étnico, toda vez que el escenario legal en Chile favorece ahora mucho más que antes a los pueblos indígenas y sus demandas etnopolíticas. Las organizaciones indígenas y sus líderes ahora se hallan en un escenario altamente propicio para fortalecer, desde la perspectiva de sus derechos, la promoción de su condición de pueblo indígena con autoridades, formas de organización, costumbres, tradiciones y ritos.

Estimamos que una manera de validar la presencia indígena en el área pasa por legitimación mutua entre colectivos indígenas, sociedad civil, agentes del Estado, ONGs, etcétera, en la perspectiva de implementar instancias de diálogo que empoderen a las organizaciones de los pueblos indígenas y a la sociedad civil local. Hasta ahora, los prejuicios han estimulado la desconfianza, el asistencialismo y dependencia de unos respecto de otros.

La identidad étnica, por su propia dinámica, se halla en una permanente transformación, más aún en los últimos años en Chile. La contribución que hagan los propios integrantes del pueblo indígena aymara y de la sociedad en general, será fundamental para que asistamos a cambios en las relaciones culturales tarapaqueñas, pasando desde lo multicultural a lo intercultural, promocionando procesos etnopolíticos sustentables, reconocidos, ciudadanos, estimulando tradiciones, costumbres y creencias en una sociedad que asume, paulatinamente, que la interculturalidad es ya una realidad que no puede ni debe desconocerse.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ABERCROMBIE N. y otros  
(1986) *Diccionario de Sociología*. Editorial Cátedra, Madrid. España.
- AEDO, María Paz, MATUS, Nancy, FERNÁNDEZ, Bernardita y LARRAÍN, Sara.  
(2004). *Recursos Hídricos en Chile: desafíos para la sustentabilidad*. Programa Chile Sustentable. Editorial LOM, Santiago de Chile, Chile.
- AGUILERA BARRAZA, René Patricio.  
(2006). "Evaluación del Acuerdo de Nueva Imperial y su impacto en la realidad indígena chilena desde la percepción de la dirigencia aymara". *Revista de Antropología Iberoamericana AIBR, Edición Electrónica*. Vol. 1. Num. 2. Marzo-Julio 2006. pp. 311-330 Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red. ISSN: 1578-970.
- ALCINA FRANCH, José  
(1990). "El indianismo de Fray Bartolomé de las Casas" En: ALCINA FRANCH, José (Comp.): *El indianismo e indigenismo en América Latina*. Alianza Editorial. Madrid. España. pp. 34 -44.
- ALBO, Xavier.  
(1988). "Introducción". En ALBÓ, Xavier (Comp.). *Raíces de América: El mundo Aymara*. Alianza Editorial, Madrid. pp. 21-42. España.  
(1997). "El resurgir indígena en un mundo excluyente". En: GUTIERREZ ESTEVEZ, Manuel (Comp.). *Identidades étnicas*. Casa de América, Madrid. España. pp. 31- 41.  
(2000). "Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile". *Estudios Atacameños nº 19*. Ediciones Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile. pp. 43 – 73.  
(2005). "Religión aymara". En: MARZAL, Manuel (Ed.). *Religiones andinas*. Editorial Trotta S.A. Madrid, España. pp. 175-200.
- ALDUNATE, Carlos  
(2001): "El inka en Tarapacá y Atacama". En: *Tras la huella del Inka en Chile*, pp. 18 – 34. Museo de Arte Precolombino. Santiago, Chile.
- ANDERSON, Benedit.  
(1983/2006/): *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2006.
- ARÁNGUIZ, Gabriel.  
(2004): *Cariquima: una Experiencia de Mediación en la Construcción de Espacios Comunes*. Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- ARCE QUINTANILLA, Oscar.  
(1990): "Del indigenismo a la indianidad: 50 años de indigenismo continental" En: ALCINA FRANCH, José (Comp.): *El indianismo e indigenismo en América Latina*. Alianza Editorial. Madrid. España. pp. 18-33.
- ASSIES Willen, CALDERÓN, Marco Antonio y SALMAN, Tom (Ed.).  
(2002): *Ciudadanía, cultura política y reforma del estado en América Latina*. Zamora, Michoacán. México.

- AYLWIN, José y YAÑEZ, Nancy (Ed.).  
(2007). *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”. Las paradojas de la democracia chilena*. LOM Ediciones / Observatorio Derechos de los Pueblos Indígenas. Santiago, Chile.
- BACHELET, Michelle.  
(2007). Discurso pronunciado al presentar los nuevos ejes de la política indígena. Santiago, 30 de abril de 2007.  
(2008) Discurso presidencial de cuenta del Estado de la Nación ante el Congreso Nacional. Valparaíso, 21 de mayo de 2008.
- BAILEY, Scott.  
(2004 /MS/). *Recomendaciones para una estructura organizacional y proceso de toma de decisiones orientado a Mejorar la cooperación transfronteriza en el Altiplano andino*. Documento de la Escuela de Gobierno John F. Kennedy. Universidad de Harvard. Massachusetts, Estados Unidos.
- BALANDIER, G.  
(1976/2004/): *Antropología Política*. Ediciones del Sol. Buenos Aires, Argentina.
- BARFIELD, Thomas (Ed.).  
(2001): *Diccionario de Antropología*. Ediciones Bellaterra. Barcelona, España.
- BARIÉ, Cletus Gregor.  
(2000 /2003/): *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. Editorial Abya – Yala. Quito, Ecuador.
- BARRE, Marie-Chantal  
(1983): *Ideologías Indigenistas y Movimientos Indios*. Siglo XXI Editores. México D.F.
- BARTOLOMÉ, Miguel.  
(1979b): “Las nacionalidades indígenas emergentes en México”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Año XXV, número 97. FPCS-UNAM, México.  
(2002): “Movimientos indios en América Latina. Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria”. *Revista Desacatos N° 010*. pp. 148 – 166. CIESAS, México D.F.
- BENGOA, José (coord.).  
(2000): *La emergencia indígena en América Latina*. Ediciones del Fondo de Cultura Económica. México, D. F.  
(2004). *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile* / Comp. de J. Bengoa ; pról. de P. Aylwin Azócar. Comisión Bicentenario, Presidencia de la República. Santiago, Chile.  
(2006): “La evolución de las palabras”. *Proposiciones N° 35. Chile: Identidad e Identidades*. pp. 16 – 43. SUR Ediciones. Santiago de Chile.
- BELLO, Álvaro (2007).  
“El Programa Orígenes y la política pública del gobierno de Lagos hacia los pueblos indígenas” En: AYLWIN, José y YAÑEZ, Nancy (Ed.) (2007). *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”. Las paradojas de la democracia chilena*. LOM Ediciones / Observatorio Derechos de los Pueblos Indígenas. Santiago, Chile. pp. 193 – 220.

BERENGUER, José.

(1998): "La iconografía del poder en Tiwanaku y su rol en la integración de zonas de frontera". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* N° 7. Santiago de Chile, Chile. pp. 19-37.

BERGER Peter y LUCKMANN Thomas.

(1968 /1999/) *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores. 16º impresión. Buenos Aires, Argentina.

BONFIL BATALLA, Guillermo.

(1981/1992/): *Utopía y Revolución. El pensamiento político de los indios de América Latina*. Editorial Nueva Imagen. México D. F.

(1990) "Aculturación e indigenismo: la respuesta india" En: ALCINA FRANCH, José (Comp.): *El indianismo e indigenismo en América Latina*. Alianza Editorial. Madrid. España. pp.189-209.

(1991/1997): *Pensar nuestra cultura*. Editorial Patria, bajo licencia de Alianza Editorial. México D. F. 1997.

BOURDIEU, Pierre.

(1980/1991) *El sentido práctico*. Editorial Taurus, Madrid, España.

(1991) *La Distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Editorial Taurus, Madrid, España.

BRETON SOLO DE ZALDIVAR, Víctor.

(2001) *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos: ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Ediciones FLACSO. Quito, Ecuador.

CAIRO CAROU, Heriberto.

(2006) En: SEMINARIO DE DOCTORADO "Identidad política y territorio". Madrid, España. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. pp. s. p.

CAIRO CAROU, Heriberto y MIGNOLO, Walter (eds.)

(2008): *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial: el resurgimiento de los pueblos indígenas y afrolatinos como sujetos políticos*. Editorial Trama. Madrid, España.

CANCINO, Hugo.

(2005): "Indianismo, Modernidad y Globalización". *Revista Sociedad y Discurso*. Revista electrónica del Departamento de Español y Estudios Internacionales. Universidad de Aalborg, Dinamarca. Año 4, No. 8, otoño 2005. ISSN 1601-1686

CARAVANTES, Carlos M.

(1991): "El Katarismo en Bolivia, hoy". En: GARCÍA JORDÁN, Pilar e IZARD, Miquel. (Coord.) *Conquista y Resistencia en la Historia de América*. P. Universitat de Barcelona. Barcelona, España. Pp. 411-420

(2003, septiembre): "Procesos de negociación de la identidad de los Pueblos Indígenas de América Latina". Libro electrónico (en CD-Rom): Cultura y Política. Actas del IX Congreso de Antropología. Barcelona, ICA (Institut Català d'Antropologia) y FAAEE (Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español).

DL: B-25963-2003 - ISBN: 84-607-7889-4

- (2006) En: SEMINARIO DE DOCTORADO “Pueblos Indígenas y ruptura del Orden en Ecuador y Bolivia.”. Madrid, España. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. pp. s. p.
- (2008) “El pensamiento descolonial y el surgimiento de los indígenas como nuevo sujeto político en América Latina”. En: CAIRO CAROU, Heriberto y MIGNOLO, Walter (coord.). *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial: el resurgimiento de los pueblos indígenas y afrolatinos como sujetos políticos*. Ed. Trama, Madrid. pp. 25-46.
- (s/f): Chile, pueblos indígenas. Apuntes personales facilitados por el autor.
- CÁRDENAS, Víctor Hugo  
(1988): “La lucha de un pueblo”. En: ALBO, Xavier (Comp.) (1988): *Raíces de América: El mundo Aymara*. Alianza Editorial, Madrid. España. pp. 495-533.
- CARNERO HOKE, Guillermo  
(1979): “Teoría y práctica de la indianidad” En: BONFIL BATALLA, Guillermo (comp.). (1981): *Utopía y Revolución. El pensamiento político de los indios de América Latina*. Editorial Nueva Imagen. México D. F. pp. 111-125.
- CASTELLS, Manuel.  
(2005): *Globalización, desarrollo y democracia: Chile en la era de la globalización*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Santiago, Chile.
- CASTRO, Luis.  
(2004a): “Recursos altoandinos, estrategias de desarrollo económico y proyectos de riego: Tarapacá, 1880-1930”. *Revista Chungara* nº 1. Volumen 36. pp. 205 – 220. Arica, Chile.  
(2004b): “Una escuela fiscal ausente, una chilenización inexistente: la precaria escolaridad de los aymaras de Tarapacá durante el ciclo expansivo del salitre (1880 – 1920)”. *Cuadernos Interculturales*, julio-diciembre, vol. 2. Número 003. pp. 57 -68. Universidad de Valparaíso. Viña del Mar, Chile.
- CASTRO, Milka.  
(2003): “Desafíos de las Políticas Interculturales en Chile”. *Revista FERMENTUM* - ISSN 0798-3069 - AÑO 13 - Nº 38 - SEPTIEMBRE - DICIEMBRE – 2003. pp. 520-538. Mérida – Venezuela.
- CASTRO, Milka y BAHAMONDES, Miguel.  
(1987): “Cambios en la tenencia de la tierra en un pueblo de la precordillera del Norte de Chile: Socoroma”. *Revista Chilena de Antropología* N°6. pp. 35 – 57. Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación. Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- CASTRO, Victoria y GALLARDO, Francisco.  
(1996): “El norte grande de Chile en la prehistoria”. *Etnografía. Sociedades Indígenas Contemporáneas y su Ideología* En: HIDALGO, J. SCHIAPPACASSE, V. NIEMEYER, H., ALDUNATE, C. Y MEGE, P. Editorial Andrés Bello. Santiago, Chile. pp. 313- 338.
- CHACAMA, Juan.  
(2001): “Integración andina”. *Pueblos del Desierto. Entre el Pacífico y los Andes*. Ediciones Universidad de Tarapacá. Departamento de Arqueología y Museología. Museo San Miguel de Azapa. Universidad de Tarapacá. Arica. pp. 51-64.

“CIEN y más historias de Don Antonio Choque Mamani”. Markan Arupa.... la voz del pueblo. Informativo mensual. Arica, Chile. Agosto-Septiembre-Octubre de 2008. Año 1, Número 3. p.9.

COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL).  
(2006): *Panorama Social de América Latina*. Santiago de Chile.

CORPORACIÓN TIEMPO 2000.  
(2005). *Informe Final Definitivo* “Evaluación del desempeño de la Primera Fase del Programa Orígenes”. Versión electrónica. Tiempo dos mil. Santiago, Chile.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura.  
(Octubre, 2004). “Desigualdad, Exclusión y Globalización: Hacia la construcción Multicultural de la Igualdad y la Diferencia”. *Revista de Interculturalidad* N° 1. pp. 9 – 44. Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo. Universidad de Chile. Santiago, Chile.

DE RAMÓN, Armando.  
(1997): “Pueblos Andinos del Norte chileno (Una revisión de artículos)”. *Academia Chilena de Historia. Separata del Boletín N° 107*. Santiago, Chile.

DECLARACIÓN DE BARBADOS II 1977. En BONFIL BATALLA, G. (comp.). (1981): *Utopía y Revolución. El pensamiento político de los indios de América Latina*. Editorial Nueva Imagen. México D. F.

DEL CAMPO GARCÍA, Esther.  
(2006) “Estado y sociedad en el Chile post-autoritario: el proyecto de leyes de base de participación ciudadana en la gestión pública” en *Chile: política y modernización democrática*. Alcántara Sáez, Manuel y Luis Rodríguez Leticia M. (ed.). Ediciones Bellaterra. Sociedad Limitada. Primera Edición Barcelona España. pp. 199 - 231.

DÍAZ ARAYA, Alberto.  
(2006): “Aymaras, peruanos y chilenos en los andes ariqueños: resistencia y conflicto frente a la chilenización del norte de Chile”. *Revista Iberoamericana de Antropología, Ed. Electrónica*. V. 1, n. 2 Marzo – Julio 2006. pp. 296 – 310. Madrid. Antropólogos Iberoamericanos en Red.

DÍAZ ARAYA, Alberto, RUZ ZAGAL Rodrigo y MONDACA ROJAS, Carlos  
(2004): “La administración chilena entre los aymaras: resistencia y conflicto en los Andes de Arica (1901 – 1926)”. *Revista Antropológica*. pp. 215 – 235. V. 22, n 22. Ediciones Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

DÍAZ POLANCO, Héctor  
(1985): *La cuestión étnico nacional*. Editorial Línea. México D.F.  
(1991 /2003): *Autonomía regional y la autodeterminación de los pueblos indios*. Ediciones Siglo XXI. México D.F. México.

“EL INICIO de un nuevo ciclo”. Markan Arupa.... la voz del pueblo. Informativo mensual. Arica, Chile. Mayo de 2008. Año 1, Número 1. p.1, columna 1.

FERNÁNDEZ JUAREZ, Gerardo.  
(2004): *Yatiris y Ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Ediciones Abya Yala, Quito, Ecuador.

- FFRENCH DAVIS, Ricardo  
(2001) *Chile entre el neoliberalismo y el crecimiento con equidad*. Editorial Dolmen, Santiago de Chile.
- FRIAS VALENZUELA, Francisco.  
(1986): *Manual de Historia de Chile: desde la prehistoria hasta 1994*. Editorial Zig – Zag. 20º Edición. Santiago, Chile.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis.  
(2006): En SEMINARIO DE DOCTORADO “La construcción discursiva de la homogeneidad y la heterogeneidad cultural”. Madrid, España. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. pp. s. p.
- GARCÍA TRABA, Beatriz.  
(1997): “El discurso político de las organizaciones aymaras del norte de Chile”. Tesis inédita. Madrid, España. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia. Director Carlos Caravantes García.
- GARDNER, John W.  
(1989). *El liderazgo*. Grupo editor latinoamericano. S. R. L. Buenos Aires, Argentina. (1991).
- GAVILAN, Vivian  
(2002). “Buscando vida... ‘Hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género’”. *Revista Chungara Nº 1*. Volumen 34. pp. 101 – 117. Arica, Chile.
- GAVILÁN, Vivian y CARRASCO, Ana María  
(2009): “Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno”. *Revista Chungara Nº 1*. Volumen 41. pp. 101 – 112. Arica, Chile.
- GISBERT, Teresa.  
(1999 / 2002): “El Control de lo Imaginario: teatralización de la fiesta” En: *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz, Plural Editores, 1999, pp. 237-256.
- GOFFMAN, Erving  
(1962 /2003/): *Estigma: la identidad deteriorada*. Editorial Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.
- GÓMEZ SUAREZ, Águeda.  
(2005): “Identidades colectivas y discurso sobre el sujeto indígena”. AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana* Nº 41 Mayo – Junio 2005. Versión electrónica pp. 1-24. Red de revistas científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal.
- GÓNGORA, Mario.  
(1981) *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Ediciones La Ciudad. Santiago. Chile.
- GONZÁLEZ, Héctor  
(1995): “Disponibilidad, acceso y sistema de tenencia de la tierra entre los aymaras del altiplano de la I región de Tarapacá”. *Tierra, territorio y desarrollo indígena*. pp. 67 – 77. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. Temuco.



(1998): "Apuntes sobre el tema de la Identidad Cultural en la Región de Tarapacá" *Estudios atacameños* N° 13. pp. 27 -45 Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama.

(2002): "Los aymaras de la región de Tarapacá y el Periodo Republicano Temprano (1821-1879)". Documento de Trabajo N° 45 Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, Santiago de Chile.

GONZÁLEZ, Héctor y GUERRERO, Bernardo

(1990): *Desarrollo andino y cultura aymara en el norte de Chile*. Editorial El Jote Errante. Iquique, Chile.

GONZÁLEZ, H. y GUNDERMANN, H.

(1996): "Organizaciones aymaras, identidad étnica e integración". *La integración sudamericana. Cinco siglos después*. En: Xavier Albo, María Inés Arratia, Jorge Hidalgo, Lautaro Núñez, y otros (Comp.), pp. 395-416. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas y otros. Cuzco, Perú.

(2008): "Pautas de integración regional, integración, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile". *Revista Universum* N° 23. Vol. 1. Universidad de Talca, Talca, Chile.

(2009): "Acceso a la propiedad de la tierra, comunidad e identidades colectivas entre los aymaras del norte de Chile (1821- 1930)". *Revista Chungará* N° 1. Volumen 41. pp. 51 – 70. Arica, Chile.

(MS): "La propiedad indígena en el altiplano de Tarapacá".

GONZÁLEZ, Sergio.

(1996): "Quechuas y aymaras en las salitreras de Tarapacá". *La integración surandina. Cinco siglos después*. En: Albo, X. et al (comps.). Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Corporación Norte Grande, Taller de Estudios Andinos Universidad Católica del Norte. Cuzco, Perú.

GONZALEZ MIRANDA, Sergio

(2002 a): *Hombres y mujeres de la pampa. Tarapacá en el ciclo de expansión del salitre*. Editorial LOM. Santiago de Chile.

(2002 b): "El Estado chileno y el mundo andino: los efectos de la guerra del pacífico". Documento de trabajo n° 46. *Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato de los pueblos indígenas* Santiago de Chile.

(2004): "Mirando a la Pachamama: globalización y territorio en el Tarapacá Andino". *Revista de Geografía*, Norte Grande, número 031. Pontificia Universidad Católica de Chile. pp. 53 – 62. Santiago, Chile.

(2006): "La presencia indígena en el enclave salitrero de Tarapacá: una reflexión en torno a la fiesta de la Tirana". *Revista Chungara* N° 1. Volumen 38. pp. 35 – 49. Arica, Chile.

GUERRERO, Bernardo.

(2004): "Bailar, jugar y desfilar: la identidad cultural de los nortinos". *Revista Ciencias Sociales* N° 14. pp. 71 – 83. Departamento de Ciencias Sociales. Universidad Arturo Prat, Iquique.

(2005) (Ed.) *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Ediciones Campvs, Universidad Arturo Prat. Iquique, Chile.

(2007a): "Indios tras la pelota: fútbol e identidad aymara en Alto Hospicio". *Revista Ciencias Sociales* N° 18. pp. 103 – 123. Departamento de Ciencias Sociales. Universidad Arturo Prat, Iquique.

(2007b): "Identidad sociomusical de los jóvenes aymaras: la música sound". *Última Década* N° 27. CIDPA, Valparaíso. Diciembre, pp. 11-25.

GUERRERO COSSIO, Víctor.

(1996): "Sociedad y política en los aymaras de Iquique". *Revista Ciencias Sociales* N° 6. pp. 51 – 67. Departamento de Ciencias Sociales. Universidad Arturo Prat, Iquique.

GÜNDERMANN, Hans.

(1995): "Comunidad indígena y ciudadanía. La experiencia aymara en el norte de Chile". *Allpanchis Puturinga* n°46. pp. 91 – 130. Ediciones del Instituto de Pastoral Andina Sicuani, Cuzco, Perú.

(1998): "Pastoralismo andino y transformaciones sociales en el Norte de Chile". *Estudios Atacameños* N° 16. Ediciones Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile. pp. 293 – 319.

(2000) "Las organizaciones étnicas y el discurso de la identidad en el norte de Chile, 1980 – 2000". *Estudios Atacameños* n° 19. Ediciones Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile. pp. 75 – 91.

(2001 a): "Comunidad, sociedad andina y procesos sociohistóricos en el norte de Chile". Tesis doctoral, Centro de estudios sociológicos, Colegio de México.

(2001 b): "Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina". *Revista Estudios Atacameños*, número 021. pp. 89 – 112. Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama, Chile.

(2002): "Sociedad aymara y procesos de modernización durante la segunda mitad del siglo XX" Documento de trabajo N° 38. *Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato de los pueblos indígenas*. San Pedro de Atacama, Chile.

(2003): "Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: La transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile". *Revista Estudios Atacameños*, número 025. pp. 55 – 77. Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama, Chile.

(2004 a): "Inicios del Siglo en San Pedro de Atacama: procesos, actores e imaginarios en una sociedad andina". *Chungara. Revista de Antropología Chilena* N° 36. Vol. 1. 2004. pp. 221 – 239. Arica, Chile.

(2004 b): "Sociedades andinas, municipio y etnicidad: la transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile". En: CASTRO LUCIC, M. (Eds.). *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, política y derecho*. 1ª Edición. Chile. PROGRAMA INTERNACIONAL DE INTERCULTURALIDAD, VICERRECTORIA DE INVESTIGACIÓN Y DESARROLLO, UNIVERSIDAD DE CHILE. Santiago de Chile. pp. 291 – 328.

(s/f) "La formación del Espacio Andino en Arica y Tarapacá". *Revista de Historia Indígena* N° 7. Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile. pp. 87 -138.

GUNDERMANN, Hans., FOERSTER, Roef y VERGARA, Jorge Iván.

(2003): *Mapuches y Aymaras. El debate entorno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Universidad de Chile, PREDES. RIL, Santiago de Chile.

(2005): "Contar a los indígenas en Chile: autoadscripción étnica en la experiencia censal de 1992 y 2002". *Estudios Atacameños* N° 30. Ediciones Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile. pp. 91-115.

GUTIERREZ CHONG, Natividad, ROMERO GARCÍA, Marcela y SARMIENTO SILVA, Sergio (Coord.).

(2000): *Indigenismos: reflexiones críticas*. Ediciones del Instituto Nacional Indigenista. México D.F.

- GRASS, Jacobo.  
(1993): *Diccionario de Chilenismos*. Editorial PAX. Santiago de Chile.
- GREBE, María Ester.  
(1997): "Procesos Migratorios, Identidad Étnica y Estrategias Adaptativas en las Culturas Indígenas de Chile: Una Perspectiva Preliminar". *Revista Ethno* N°1. Versión electrónica. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Santiago de Chile.  
(1999): *Culturas indígenas de Chile: estudio preliminar*. Editorial Pehuén. Santiago de Chile.
- HARRIS, Olivia. y BOUYASSE- CASSAGNE, Thérèse.  
(1988): "Pacha: en torno al pensamiento aymara". En: ALBÓ, X. (Comp.) (1988) *Raíces de América: El mundo Aymara*. Alianza Editorial, Madrid. España, pp. 217-281.
- HERVÉ Dominique y URREJOLA Antonia  
(2002): "La legislación indígena en Chile desde la independencia". Documento de trabajo N°14. *Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile.
- HIDALGO, Jorge.  
(1986): *Indian Society in Arica, Tarapacá and Atacama, 1750 – 1793, and its response to the rebellion of Tupac Amaru*. A thesis for the degree of Ph.D. in the University of London. Londres, Inglaterra.  
(1996): "Relaciones protohistóricas interétnicas entre las poblaciones locales y altiplánicas de Arica". *La integración surandina. Cinco siglos después*. En: Albo, X et al (comps.). Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Corporación Norte Grande, Taller de Estudios Andinos Universidad Católica del Norte. Cuzco, Perú.  
(2000): "Dominación y resistencia en el cacicazgo de Pica". *Revista de Historia Indígena* N° 4. Facultad de Filosofía y Humanidades. Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile. Santiago de Chile, Chile. pp. 49-74.  
(2001): "El Tawantinsuyu, las cuatro partes del mundo inca". *Tras la huella del Inka en Chile*. Museo de Arte Precolombino. Santiago, Chile. pp. 4-17.  
(2004): *Historia andina en Chile*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile. Chile.
- HIDALGO, Jorge y Díaz, Víctor.  
(1985): "Cartas del Obispo de Arequipa sobre los indios del Corregimiento de Arica, 1620-1638". *Cuatro documentos inéditos*. *Revista Chungará* N° 15 Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. pp. 77-97.
- HILLMANN, Karl-Heinz.  
(2001) *Diccionario enciclopédico de Sociología*. Ed. Herder, S.L. Barcelona, España.
- HOPENHAYN, Martín, BELLO, Álvaro y MIRANDA, Francisca.  
(2006): *Los pueblos indígenas y afro descendientes ante el nuevo milenio*. CEPAL. Serie Políticas Sociales N° 18. Naciones Unidas. Santiago de Chile.
- HURTADO, Javier.  
(1986): *El Katarismo*. Editorial Hisbol. La Paz, Bolivia.

INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS (IEI), UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA (UFRO).

(2003): *Los derechos de los pueblos indígenas en Chile. Informe del Programa de Derechos Indígenas*. Editorial LOM Santiago de Chile, Chile

JÄER, Siegfried.

(2001/2003): "Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos". En: WODAK, Ruth y MEYER, Michael (comp.). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Gedisa Editorial. Barcelona, España.

JAULÍN, Robert

(1974/1979): *La des-civilización: política y práctica del etnocidio*. Editorial Nueva Imagen, México, D.F.

JOLICOEUR, Luis.

(1996): *El cristianismo aymara ¿Inculturación o culturación?* Editorial Abya Yala, Quito, Ecuador.

KEMPF, Isabel.

(2004): "Desarrollo Humano versus Empoderamiento: ¿Puede el enfoque de Desarrollo Humano explicar adecuadamente la pobreza de los pueblos indígenas? El caso de los Maasai en Kajiado, Kenia". Memoria presentada para optar al grado de Doctor. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. Director Pedro José Gómez Serrano. Madrid.

KYMLICKA, Will.

(1995): *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996.

KRIPPENDORFF, Klaus.

(1990): *Metodología de análisis de contenido. Teoría y práctica*. Editorial Paidós. Barcelona, España.

MARIMÁN, Pablo, CANIUQUEO, Sergio, MILLALÉN, José y LEVIL, Rodrigo.

(2006): *¡...Escucha winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Editorial LOM, Santiago de Chile, Chile.

MARTINEZ, Juan Manuel.

(2003): ICONOGRAFÍA DEL DINERO, DEL FRENTE POPULAR A LA UNIDAD POPULAR. CHILE 1938-1973 Póster para el *XIII Congreso Internacional de Numismática* Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, Madrid, España.

MARZAL, Manuel.

(1981 /1993/): *Historia de la Antropología indigenista: México y Perú*. Editorial Anthropos. Barcelona, España.

MIGNOLO, Walter.

(2007): *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Editorial Gedisa, Barcelona, España.

MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN (MIDEPLAN) GOBIERNO DE CHILE.

(2003 a): Programa Orígenes. *Tierras y territorios indígenas. Un aporte al debate*. Versión electrónica. Ediciones Programa Integral de Desarrollo Indígena – Orígenes. Chile.

(2003 b): Programa Orígenes. *Antecedentes de las políticas indígenas en Chile*. Versión electrónica. Ediciones Programa Integral de Desarrollo Indígena – Orígenes. Chile.

(2003 c): Comisión de verdad y nuevo trato. *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas: (CVHNT)*. Diario la Nación. Santiago de Chile.

(2007): Nuevos ejes de la política indígena en el gobierno de la presidenta Michelle Bachelet. Santiago, 30 de Abril. Versión electrónica. Sala de prensa del Gobierno de Chile.

MUJICA, Ángel y JACOBSEN, Sven.

(2006): "La quinua (*Chenopodium quinoa* Willd.) y sus parientes silvestres". *Botánica Económica de los Andes Centrales*. Editores: M. Moraes R., B. Øllgaard, L. P. Kvist, F. Borchsenius & H. Balslev. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2006: 449-457

MUJICA, Elías.

(1996): "La integración sur andina durante el período Tiwanaku". En: ALBÓ, Xavier; ARRIAZA, María Inés et al. (comp.). *La Integración surandina. Cinco Siglos después*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Corporación Norte Grande, Taller de Estudios Andinos, Universidad Católica del Norte. Cuzco, Perú. pp. 81-115.

MUÑOZ, Bernardo.

(1995): "Los Pueblos indígenas y los proyectos sociales de desarrollo. ¿Una contribución real al Desarrollo?". En. INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS, Universidad de la Frontera. *Tierra, territorio y Desarrollo Indígena*. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco. Chile. pp. 131 – 158.

(1999) *Derechos de propiedad y pueblos indígenas en Chile*. CEPAL. Serie Desarrollo Productivo número 60 Santiago de Chile.

MUÑOZ, Iván.

(1987). "El período formativo en el norte grande (1.000 a.c. a 500 d.c.)" En: Jorge Hidalgo, Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate e Iván Solimano (Editores), pp. 107 - 128. *Prehistoria, desde sus orígenes a los albores de la Conquista*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.

(1996): "Integración y complementariedad en las sociedades prehispánicas en el extremo norte de Chile: hipótesis de trabajo". En: ALBÓ, Xavier; ARRIAZA, María Inés et al. (comp.). *La Integración surandina. Cinco Siglos después*.

Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Corporación Norte Grande, Taller de Estudios Andinos, Universidad Católica del Norte. Cuzco, Perú. pp. 117-134.

MURRA, John.

(1988). "El aymara libre de ayer" En ALBÓ, Xavier (Comp.). *Raíces de América: El mundo Aymara*. Alianza Editorial, Madrid, España. pp. 51-73.

NACIONES UNIDAS.

(2002): *Cuestiones sustantivas que se plantean en la aplicación del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. 29º período de sesiones. Ginebra, Suiza.

(2007): *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Sexagésimo primer período de sesiones. Informe del Consejo de Derechos Humanos.

- NOGALES, Gloria E.  
(2006): "Elementos de etnicidad en representantes del pueblo aymara en la Paz". AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*. Madrid, España. Vol. 1, Nº 2. pp. 231 -248.
- NUÑEZ, Lautaro.  
(1974): *La agricultura prehistórica en los andes meridionales*. Universidad del Norte. Antofagasta, Chile.
- LAGOS, Ricardo.  
(2008): Discurso presidencial de cuenta del Estado de la Nación ante el Congreso Nacional. Valparaíso, 21 de mayo de 2004.
- LANDA VÁZQUEZ, Ladislao.  
(s/f) *Pensamientos indígenas en Nuestra América*. Biblioteca virtual CLACSO.
- LARRAÍN, Jorge.  
(2001): *Identidad Chilena*. Ed. LOM, Santiago de Chile, Chile.
- LUMBRERAS, Luis.  
(1970): "La evidencia etnobotánica en el análisis del tránsito de la economía recolectora a la economía productora de alimentos". En: *Arqueología y Sociedad* Nº1. Lima, Perú.  
(1971): "Proyecto de investigación arqueológica en Puno sobre el papel de la domesticación y el uso de los auquénidos en el desarrollo de las culturas altiplánicas". En: *Pumapunku*, Vol.3. La Paz, Bolivia.
- LUQUE, Enrique.  
(1996): *Antropología política: ensayos críticos*. Editorial Ariel, Barcelona, España.
- ODONE, Carolina.  
(1995): "El tejido de las estrategias de distribución y circulación espacial en Tarapacá: un registro colonial". *Memoria Americana* Nº 4. Cuadernos de Etnohistoria. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina. pp. 57-80.
- OLIVA, José Daniel.  
(2005): *La cooperación internacional con los pueblos indígenas. Desarrollo y derechos humanos*. Editorial Cideal. Madrid, España.
- ORMEÑO Hugo y OSSES, Jorge.  
(1972): "Nueva Legislación sobre Indígenas en Chile". Cuadernos de la Realidad Nacional Nº 14 Mes de Octubre. Centro de Estudios de la Realidad Nacional. Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile, Chile.
- ORTEGA FREI, Eugenio.  
(1992): *Historia de una alianza política*. Ed. LOM, Santiago de Chile, Chile.
- OSLENDER, Ulrich.  
(2008): "Las políticas de etnicidad en América Latina: comunidades indígenas y afrodescendientes como nuevos sujetos políticos y desafío descolonial". En: CAIRO CAROU, Heriberto y MIGNOLO, Walter (coord.). *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial: el resurgimiento de los*

*pueblos indígenas y afrolatinos como sujetos políticos*. Ed. Trama, Madrid. pp.103-126.

PACARI, Nina.

(2004): "El auge de las identidades como respuesta política". En: CASTRO LUCIC, M. (Eds.). *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, política y derecho*. 1ª Edición. Chile. PROGRAMA INTERNACIONAL DE INTERCULTURALIDAD, VICERRECTORIA DE INVESTIGACIÓN Y DESARROLLO, UNIVERSIDAD DE CHILE. Santiago de Chile. pp. 35 - 51.

PACHECO, Diego.

(1992): *El Indianismo y los indios contemporáneos de Bolivia*. Editorial HISBOL/MUSEF. La Paz, Bolivia.

PARETH, Bhikhu.

(2005) *Repensando el multiculturalismo*. Ediciones Istmo, Madrid, España.

PARLAMENTO DEL PUEBLO QULLANA SUYU AYMARA – PPQA.

(Octubre 2007). El derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas. Documento informativo.

PEACE, Franklin.

(1992): *Los Incas. Una introducción*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. Lima, Perú.

PINTO, Jorge.

(1997) "Del antiindigenismo al proindigenismo en Chile". En: REINA, Leticia (coord.). *La reindianización de América Siglo XIX*. Ediciones Siglo XXI. pp. 137-157.

PLATT, Tristan.

(1988) "Pensamiento político Aymara". En ALBÓ, Xavier (Comp.). *Raíces de América: El mundo Aymara*. Alianza Editorial, Madrid. pp. 365 -450. España.

PNUD.

(2006): *Informe de Desarrollo Humano en Chile: El poder: ¿Para qué y para quien*. Versión electrónica. Ediciones PNUD. Santiago de Chile, 2004.

POBLETE TAPIA, Daniel.

(2001): "Desarrollo de Capital Social en Organizaciones de Base: Un Estudio de Casos". Tesis conducente a la obtención del título de Antropólogo. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales. Director Marcelo Arnold Cathalifaud. Santiago de Chile.

(2002 - 2004): *Diario de Campo en el trabajo en la Quebrada de Tarapacá, Chile* MS.

(2007 - 2008): *Diario de Campo en el trabajo en la Región de Tarapacá, Chile* MS.

PODESTA, Juan.

(2004): *La Invención de Tarapacá. Estado y desarrollo regional en Chile*. Ed. Campvs. Universidad Arturo Prat, Iquique.

- REINAGA, Fausto.  
 (1969): "Varios escritos" En: BONFIL BATALLA, Guillermo (1981): *Utopía y Revolución. El pensamiento político de los indios de América Latina*. Editorial Nueva Imagen. México D. F. pp. 60-86.
- REINAGA, Ramiro (Wankar)  
 (1972): "Ideología y raza en América Latina" En: BONFIL BATALLA, Guillermo  
 (1981): *Utopía y Revolución. El pensamiento político de los indios de América Latina*. Editorial Nueva Imagen. México D. F. pp. 87-109.
- RIVIÈRE, Gilles.  
 (1986 /2005/): "Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aymara". En: GUERRERO, Bernardo (Ed.) *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Ediciones Campvs, Universidad Arturo Prat. Iquique, Chile.
- RODRIGUEZ, Nemesio.  
 (s/f): "Capítulo VI: Los movimientos indios y sus planteamientos" Versión electrónica *Instituto Interamericano de Derechos Humanos*. San José de Costa Rica, Costa Rica.
- ROSTWOROWSKI, María.  
 (1986): "La región del Colesuyu". *Revista Chungará* 16-17. Universidad de Tarapacá. Arica, Chile. pp. 127-135.  
 (2005): *Obras completas. vol. 5, Ensayos de historia andina I : Élités, etnias, recursos*. Ediciones Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú.
- SANTORO, Calógero y STANDEN, Vivian.  
 (2001): "Pueblos originarios". *Pueblos del Desierto. Entre el Pacífico y los Andes*. Ediciones Universidad de Tarapacá. Departamento de Arqueología y Museología. Museo San Miguel de Azapa. Universidad de Tarapacá. Arica. pp. 19-24.
- SENADO DE CHILE  
 (2008): ACTA DE SESION DEL SENADO DE CHILE. MARTES 4 DE MARZO DE 2008. LEGISLATURA N° 355. Sesión 88ª, Ordinaria. Original, versión electrónica disponible en página de Internet del Congreso. (<http://www.senado.cl>).
- SMITH, Anthony D.  
 (2001 (2004)): *Nacionalismo. Teoría, ideología, historia*. Alianza Editorial. Madrid.
- STAVENHAGEN, Rodolfo.  
 (1980): *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Editorial Siglo XXI. México, D. F. 13ª edición.  
 (1992). "Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales". *Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos*. Vol. 15. pp. 123 – 143.  
 (1997) "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina". En: GUTIERREZ ESTEVEZ, Manuel (Comp.). *Identidades étnicas*. Casa de América, Madrid. España. pp. 13 -30.  
 (2003): "Informe del relator especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, presentado de conformidad con la resolución 2003/56 de la comisión. Misión a Chile". Versión electrónica. *Comisión de Derechos*



*Humanos, 60º período de sesiones. Consejo Económico y Social, Naciones Unidas.*

(2007): *Los pueblos indígenas y sus derechos. Informes Temáticos del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas.* UNESCO. México. DF. México.

SUAREZ ORTEGA, Magdalena.

(2005): *El grupo de discusión. Una herramienta para la investigación cualitativa.* Laertes S. A. de ediciones. Barcelona. España.

TAPIA, Mario.

(1979): *Quinoa y kañiwa: cultivos andinos.* CIID. Oficina Regional para la América Latina. Bogota, Colombia.

TAYLOR Steve y BORDAN Robert.

(1998): *Introducción a los métodos cualitativos de investigación.* Editorial Paidós Básica. Barcelona. España.

TOLEDO LLANCAQUEO, Víctor.

(2004): "Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004 ¿Las fronteras indígenas de la globalización?" En: DAVALOS, P. (Ed.). *Pueblos indígenas, Estado y Democracia.* Editorial CLACSO, Buenos Aires, Argentina.

TRANSCORP LTDA.

(2001): *Catastro de las comunidades existentes en las comunas focalizadas por el programa de desarrollo integral de comunidades indígenas de Chile.* Versión electrónica. Transcorp. Ltda. División de Proyectos.

TUBINO, Fidel.

(2004): "La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural". En: CASTRO LUCIC, M. (Ed.). *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, política y derecho.* 1ª Edición. Chile. PROGRAMA INTERNACIONAL DE INTERCULTURALIDAD, VICERRECTORIA DE INVESTIGACIÓN Y DESARROLLO, UNIVERSIDAD DE CHILE. Santiago de Chile. pp. 83 - 102.

TUDELA, Patricio.

(1992): "Transformación religiosa y Desintegración de la Comunidad Aymara Tradicional en el Norte de Chile". Tesis Doctoral. Ediciones Universidad de Bonn. Holos, Verlag, Alemania.

(1993): "Chilenización y cambio ideológico entre los aymaras de Arica (1883-1930). Intervención religiosa y secularización". Versión electrónica. *Revista Chilena de Antropología* Nº 12. Ediciones Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación. Departamento de Antropología.

(2002): "El Estado y sociedad chilena ante los aymaras de Tarapacá: factores y consecuencias de su integración entre 1930 – 1973". Documento de trabajo Nº 24. *Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas.* Santiago de Chile.

VALENZUELA, Mylène.

(1990): "La Política Indígena del Estado Chileno y la legislación Mapuche". Universidad de Chile, Facultad de Derecho. Tesis para optar al grado de Ciencias Jurídicas y Sociales. Santiago de Chile, Chile.

VAN DIJK, Teun.

(1978): *La ciencia del texto*. Editorial Paidós Ibérica S. A. Barcelona, España.

(1991) *Ideología*. Editorial Gedisa, Barcelona, España.

(2007) (coord.): *Racismo y Discurso en América Latina*. Editorial Gediza. Barcelona, España. Primera Edición.

VAN KESSEL, Juan.

(1980 /2003/): *Holocausto al Progreso: los aymaras de Tarapacá*. Edición IECTA - Iquique. Iquique, Chile, Cuarta edición.

(1987): *Lucero del desierto, mística popular y movimiento social*. Coedición Universidad Libre de Ámsterdam y Centro de Investigación de la Universidad del Norte. Iquique, Chile.

(1988): "Los aymaras contemporáneos de Chile (1879 – 1985). Su historia social". Cuaderno de investigación N° 16. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. Iquique, Chile.

(1989) *La iglesia católica entre los aymaras*. Editorial Rehue. Santiago de Chile.

(2000) "El ritual mortuorio de los aymaras de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida". *Revista Chungará* Versión electrónica Vol. 33, n° 2 pp. 221-234. Arica, Chile.

VAZQUEZ GARCÍA, Francisco.

(2002): *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*. Editorial Montesinos. Barcelona, España.

VERGARA, Jorge Iván, FOESTER, Roef y GUNDERMANN, Hans

(2005): "Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de DASIN a CONADI (1953 – 1994)". *Revista Atenea*. Universidad de Concepción. I Semestre 2005. (pp. 71-85). Concepción, Chile.

VIOLA RECASENS, Andreu.

(2001) "*¡Kawsachun Coca, Wañuchun Gringos! Colonización, cultivos de coca y sindicalismo campesino en el trópico de Cochabamba (Bolivia)*". Tesis per a optar al títol de Doctor en Antropología Social. Barcelona, España. Universidad de Barcelona, Departament D'Antropologia Social I Historia D'América I Africa. Director Jesús Contreras Hernández.

VILLALOBOS, Sergio.

(1979): *Economía de un Desierto*. Ediciones Nueva Universidad. Santiago de Chile.

YACOBACCIO, Hugo; CATÁ, María Paz; SOLÁ, Patricia y ALONSO, María Susana

(2008): "Estudio arqueológico y fisicoquímico de pinturas rupestres en Hornillos 2 (Punta de Jujuy)". *Estudios Atacameños* N° 36 Ediciones Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile. pp. 5-28.

ZAPATA SILVIA, Claudia.

(2007): "Memoria e Historia: El proyecto de una identidad colectiva entre los aymaras de Chile". *Revista Chungara* Versión electrónica Vol. 39, n° 2. pp. 171 – 183. Arica, Chile.

ZAPATA TARRES, Clara.

(2001): *Las voces del desierto: Identidad Aymara en el norte de Chile*. Editorial Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM). Santiago, Chile.

ZOLLA, Carlos y ZOLLA MÁRQUEZ, Emiliano.  
(2004): *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*. Ediciones Programa Universitario México Nación Multicultural. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F.

ZUÑIGA, Gerardo.  
(2000) "Notas sobre la legislación y el debate internacional en torno a los derechos territoriales indígenas". *Revista Estudios Atacameños*, N° 19. Ediciones Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile. pp. 175-188.

## Referencias electrónicas

### AMNISTÍA INTERNACIONAL

"Documento - Chile: Los pueblos indígenas deben ser consultados sobre la reforma constitucional" Fuente:

<http://www.amnesty.org/es/library/asset/AMR22/001/2009/es/2bb12818-cb01-4dbb-aa7d-3e18eefa7911/amr220012009es.html> [Consulta 22 de noviembre de 2009].

### AGENCIA DE NOTICIAS MAPUCHE AZKINTUWE

La mirada indígena

<http://www.azkintuwe.org/mayo206.htm> [Consulta 21 de mayo de 2009].

### ARTE HISTORIA. PROTAGONISTAS DE LA HISTORIA

José de San Martín.

<http://www.artehistoria.jcyl.es/historia/personajes/6605.htm> [Consulta 9 de noviembre de 2009].

### ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE INTEGRACIÓN

Discurso del Canciller Boliviano David Choquehuanca Céspedes, Ministro de Relaciones Exteriores y Culto de la República de Bolivia.

<http://www.aladi.org/nsfaladi/discursos.nsf/vwdiscursosweb/C357A9153207C7A90325722D006E1EEB> [consulta 24 de noviembre de 2009].

### AVENDAÑO, Octavio.

"Integración y cuestión social". Universidad de Chile . Departamento de Pregrado Cursos de Formación General . En:

[www.cfg.uchile.cl/fq/semestre2/2004/conflicto/.../integra.doc](http://www.cfg.uchile.cl/fq/semestre2/2004/conflicto/.../integra.doc) [Consulta 21 de noviembre de 2009].

### ASOCIACIÓN DE ESTUDIANTES DE PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA UNIVERSIDAD DE TARAPACÁ

<http://aespo-arica.blogspot.com> [Consulta 22 de Junio de 2009].

### BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL DE CHILE

Servicio de descarga de cartografía digital de Chile [En línea]

<http://siit.bcn.cl/descarga/viewer.asp> [Consulta 9 de Julio de 2007]

Glosario legislativo. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.

[http://www.bcn.cl/ayuda\\_folder/glosario#S](http://www.bcn.cl/ayuda_folder/glosario#S) [Consulta 15 de Marzo de 2008]

Texto definitivo de la Ley sobre División de Comunidades, Liquidación de Créditos y Radicación de Indígenas.

<http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=19412> [Consulta: 21 de noviembre de 2009].

Tratados de libre comercio firmados por Chile.

[http://www.bcn.cl/carpeta\\_temas/temas\\_portada.2005-11-29.5590492629/area\\_2.2005-12-01.2439583052](http://www.bcn.cl/carpeta_temas/temas_portada.2005-11-29.5590492629/area_2.2005-12-01.2439583052) [Consulta 29 de Octubre de 2009].

#### BIBLIOTECA DIGITAL DE LA UNIVERSIDAD DE CHILE

Área Antropología. El Campesinado Altoandino del Norte de Chile. Milka Castro Lucic. Departamento de Antropología, Universidad de Chile.

[http://mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/ib/ciencias\\_veterinarias\\_y\\_pecuarias/simposio\\_1993/](http://mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/ib/ciencias_veterinarias_y_pecuarias/simposio_1993/) [Consulta: 15 de Octubre de 2008].

#### BIBLIOTECA DIGITAL SER INDÍGENA

DECRETO CON FUERZA DE LEY Nº 266, DE 20 DE MAYO DE 1931

[http://biblioteca.serindigena.org/libros\\_digitales/derechos\\_indigenas/leyes/57.htm](http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/derechos_indigenas/leyes/57.htm)

[Consulta 21 de noviembre de 2009]

#### BLOG – BARTOLOMÉ CLAVERO.

“Chile: Reforma Constitucional Cancelatoria de Derechos Indígenas” Fuente: <http://clavero.derechosindigenas.org/?p=1154> [Consulta: 22 de noviembre de 2009].

#### BLOGS – XAVIER ALBÓ.

La bitácora de Xavier Albó. “Etnicidad y movimientos indígenas en América Latina”. Documento de Julio de 2005. <http://albo.pieb.com.bo/articulo1.htm> [Consulta permanente].

#### CARTA INTERNACIONAL AMERICANA DE GARANTÍAS SOCIALES

<http://www.parlamento.gub.uy/htmlstat/pl/convenios/convinternacionalamericana.htm>

[Consulta 21 de Octubre de 2009].

#### CENTRO DE DOCUMENTACIÓN MAPUCHE

¿Nuevo trato? Queda claro que la Comisión de Verdad Histórica y nuevo trato no calma las inquietudes. <http://www.mapuche.info/fakta/gpgsg031107.html> [Consulta 3 de marzo de 2008].

#### CENTRO DE ESTUDIOS DE LA REALIDAD DEL NORTE

Centro de Investigación de la realidad del norte

[www.crear.cl](http://www.crear.cl) [Consulta 26 julio 2009].

#### CENTRO DE POLÍTICAS PÚBLICAS

Texto comentado del Decreto 124 de Reglamento de Consulta y Participación de los pueblos indígenas en Chile. <http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/consulta/392-decreto-124.html> [Consulta 22 de noviembre de 2009].

#### CENTRO FE Y CULTURA

El Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato y sus desafíos para el Gobierno de Lagos. [www.centrofeycultura.cl/Mapuches\(nuevotratoJoseAlwin\).doc](http://www.centrofeycultura.cl/Mapuches(nuevotratoJoseAlwin).doc) [Consulta 22 de noviembre de 2009].

#### CEPAL

Ciudadanía y Derechos Indígenas en América Latina. (Alvaro Bello, Pontificia Universidad Católica de Chile).

<http://www.cepal.org/publicaciones/xml/5/23525/notas79-cap2.pdf> [Consulta 21 de noviembre de 2009].

#### CERRO COLORADO

Compañía Minera Cerro Colorado Ltda.

[http://www.bnamericas.com/company-profile/en/Compania\\_Minera\\_Cerro\\_Colorado\\_Ltda.-Cerro\\_Colorado](http://www.bnamericas.com/company-profile/en/Compania_Minera_Cerro_Colorado_Ltda.-Cerro_Colorado) [Consulta 17 de agosto de 2009].

CHASKINAYRAMPI

<http://espanol.groups.yahoo.com/group/chaskinayrampi> [Consulta 7 de abril de 2009].

CODEPU. INFORME DE DERECHOS HUMANOS. 1990 – 2000.

<http://www.derechos.org/nizkor/chile/doc/codepu00/cap9.html> [Consulta de Abril de 2008].

COLLAHUASI

Compañía Minera. Localización.

<http://www.collahuasi.cl/espanol2/localizacion/ubicacion.asp> [Consulta 17 de agosto de 2009].

COMISIÓN NACIONAL DEL MEDIO AMBIENTE.

Ley de bases generales del Medio Ambiente.

<http://www.conama.cl/portal/1301/article-35081.html> [Consulta 26 de octubre de 2009].

COMITÉ EXTERIOR DE APOYO AL CONSEJO INDIO DE SUD AMÉRICA (CEA – CISA).

Comité Exterior de Soutien au Conseil Indien d'Amérique du Sud [En línea]

[http://www.puebloindio.org/acerca\\_del\\_CEACISA\\_esp.htm](http://www.puebloindio.org/acerca_del_CEACISA_esp.htm) [Consulta 9 de Agosto de 2007]

COMUNICADO: CONSEJO AUTÓNOMO AYMARA

Boletín nortino rebelde [En línea]

<http://nortinorebelde.blogcindario.com/2005/04/00232-comunicado-consejo-autonomo-aymara.html> [Consulta 9 de Julio de 2007]

COMUNIDAD AYMARA DE CANCOSA

<http://www.cancosamarka.cl> [Consulta 13 de agosto de 2009].

CONGRESO MED APS

<http://www.medicosaps.cl/IV%20Congreso%20Nacional%20M%E9dicos%20APS/M%F3dulo%20Miscel%E1neos/CONGRESO%20MED%20APS.pdf> [consulta 7 de abril de 2009].

CONSEJO NACIONAL AYMARA DE MALLKUS Y T'ALLAS

<http://cna-aricaparinacota.blogspot.com> [En línea. Consulta permanente].

CONVENIO 169 SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS Y TRIBALES EN PAÍSES INDEPENDIENTES:

Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos. [En línea]

[http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/62\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/62_sp.htm) [Consulta en Octubre de 2008].

CORPORACIÓN NACIONAL DE DESARROLLO INDÍGENA:

<http://www.conadi.cl> [consulta permanente]

CORPORACIÓN NACIONAL FORESTAL

Parque Nacional Lauca

[http://www.conaf.cl/?seccion\\_id=60bf6943e56bc5b45b9b7e78b829d2c2&unidad=2](http://www.conaf.cl/?seccion_id=60bf6943e56bc5b45b9b7e78b829d2c2&unidad=2) [consulta 23 de noviembre de 2009].

#### CORPORACIÓN NORTE GRANDE

Corporación de Estudios y Desarrollo Norte Grande

<http://www.cng.cl/> [consulta 3 de junio de 2009].

#### CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS:

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Sección Publicaciones. [En línea]

<http://www.corteidh.or.cr> [consulta 17 de enero de 2007]

#### CUMBRE POR LA AMISTAD E INTEGRACIÓN DE LOS PUEBLOS IBEROAMERICANOS.

Un grito que recorre la cumbre [En línea]

[http://www.movimientos.org/cap/show\\_text.php3?key=11272](http://www.movimientos.org/cap/show_text.php3?key=11272) [Consulta 14 de febrero de 2008]

#### DECENIO INTERNACIONAL DE LAS POBLACIONES INDÍGENAS DEL MUNDO (1995-2004).

<http://www2.ohchr.org/spanish/issues/indigenous/decade.htm> [Consulta: 21 de octubre de 2009].

#### DECLARACIÓN SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS.

<http://www2.ohchr.org/spanish/issues/indigenous/declaration.htm> [consulta 23 de noviembre de 2009].

#### DIARIO LA TERCERA

“Es necesario que la sociedad asuma su carácter multicultural”.

[http://www.latercera.cl/medio/articulo/0,0,3255\\_5666\\_330611030,00.html](http://www.latercera.cl/medio/articulo/0,0,3255_5666_330611030,00.html) [Consulta 15 de marzo de 2008]

#### DIARIOS REGIONALES (Regiones de Arica – Parinacota y Tarapacá).

<http://www.estrellaarica.cl> [En línea. Consulta permanente]

<http://www.estrellaiquique.cl> [En línea. Consulta permanente]

#### DIAZ DE RADA, VIDAL:

Organización y gestión de los trabajos de campo con encuestas personales y telefónicas. [En línea]

<http://0-site.ebrary.com/cisne.sim.ucm.es/lib/universidadcomplutense/Top?layout=home>  
[consulta 30 de noviembre de 2006]

#### DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA

<http://www.rae.es> [Consulta permanente].

#### ECOPORTAL.NET. EL DIRECTORIO ECOLÓGICO Y NATURAL

Chile: la destrucción del altiplano.

<http://www.ecoport.net/content/view/full/59985> [Consulta Abril de 2006].

#### EL CIUDADANO

“La política indígena de Bachelet: continuidad peligrosa”. Disponible en <http://www.elciudadano.cl/2007/04/05/la-politica-indigena-de-bachel> [Consulta 13 de febrero de 2008].

#### ELECCIONES MUNICIPALES 2008

[http://municipales2008.altavoz.net/prontus\\_municipales2008/site/edic/base/port/inicio.php](http://municipales2008.altavoz.net/prontus_municipales2008/site/edic/base/port/inicio.php) [Consulta 18 de noviembre de 2009].

## EL FOLCLOR DE CHILE Y SUS TRES GRANDES RAÍCES

<http://www.memoriachilena.cl/temas/dest.asp?id=folclor3aymarahuayno> [Consulta: 18 de noviembre de 2009].

## EL MORROCOTUDO DIARIO DIGITAL

Uno para todos: Corporación Norte Grande.

<http://www.elmorrocotudo.cl/admin/render/noticia/6538> [consulta 3 de junio de 2009].

Integración aquí y ahora. Alianza estratégica Aymaras sin fronteras.

<http://www.elmorrocotudo.cl/admin/render/noticia/4318> [consulta 5 de junio de 2009].

Chile ratifica integralmente Convenio 169 OIT.

<http://www.elmorrocotudo.cl/admin/render/noticia/17706> [consulta 22 de noviembre de 2009].

## EJERCITO DE CHILE [En línea]

[http://www.ejercito.cl/nuestro\\_ejercito/division\\_ejercito.php#06](http://www.ejercito.cl/nuestro_ejercito/division_ejercito.php#06)

[consulta 15 de enero de 2007]

## FACEBOOK

<http://www.facebook.com> [Consulta permanente de portales de dirigentes indígenas, organizaciones sociales y organismos públicos y privados de Arica – Parinacota y Tarapacá].

## FONDO INDÍGENA

Sección de documentos de trabajo [En línea]

<http://www.fondoindigena.net> [consulta: 15 de mayo de 2006]

## FUNDACIÓN PARA LA SUPERACIÓN DE LA POBREZA

Servicio País Rural

<http://www.superacionpobreza.cl> [consulta 2 de junio de 2009].

## GOBIERNO DE ARGENTINA

Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable. Programa Subregional de Desarrollo Sostenible de la Puna Americana.

<http://www.ambiente.gov.ar/?IdArticulo=245> [consulta 5 y 25 de junio de 2009]

## GOBIERNO DE CHILE.

Área de desarrollo indígena Jiwasa Oraje I Región. [En línea]

[http://www.coordinacionindigena.cl/adi\\_jiwasa\\_oraje.htm](http://www.coordinacionindigena.cl/adi_jiwasa_oraje.htm) [consulta: 15 de mayo de 2006]

Área de desarrollo indígena [En línea]

<http://www.conadi.cl/areasdesarrolloindigena.html> [consulta 18 de noviembre de 2009].

<http://www.adijiwasaoraje.cl> [consulta: 23 de Junio de 2006]

Discurso completo del Presidente Lagos. Mensaje presidencial ante el Congreso Nacional [En línea].

<http://www.gobiernodechile.cl> [consulta 8 de agosto de 2007].

Política de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Derechos Indígenas, Desarrollo con Identidad y Diversidad Cultural. 16 de Abril de 2004. [En línea].

<http://www.mapuche.info/mapuint/newtreat040400.pdf> [Consulta 6 de marzo de 2008].

Presidencia de la República. Dirección de prensa. [En línea].

<http://www.prensapresidencia.cl> [Consulta 22 de marzo de 2008].

Programa Orígenes. La participación indígena en el Programa Orígenes. Aportes conceptuales [En línea]

<http://www.origenes.cl> [consulta: 15 de mayo de 2006]

Informe final. Línea base en comunidades indígenas PROGRAMA ORIGENES – PRIMERA FASE

<http://www.origenes.cl> [Consulta 13 de agosto de 2009].

Re – conocer: pacto social por la multiculturalidad. Versión descargada en formato pdf.

[www.origenes.cl/ presidencia.htm](http://www.origenes.cl/presidencia.htm) [consulta 1 de junio de 2009].

SIMCE. ¿Qué es el Simce?

[http://www.simce.cl/index.php?id=288&no\\_cache=1](http://www.simce.cl/index.php?id=288&no_cache=1) [consulta 25 de agosto de 2009].

HUAVIÑA. VIDEOS DE TARAPACÁ, CHILE.

<http://locuraviajes.com/blog/destinos/America/Chile/Tarapaca/Tarapaca/videos/OB8b74uNBbs/Huavi%C3%B1a> [Consulta: 18 de noviembre de 2009].

HUILCAMÁN, Aucán (2008): La dignidad de la tierra: demandas históricas del pueblo mapuche. Casa de América, Madrid, España. [videograbación]. [www.casamerica.es](http://www.casamerica.es) 1:13'17" Formato digital Windows Media. [Consulta 15 de Marzo de 2008].

IAF. FUNDACIÓN INTERAMERICANA

<http://www.iaf.gov/index> [consulta 3 de julio de 2009].

INSTITUTO DE LAS CIENCIAS, CULTURA Y TECNOLOGÍAS INDIGENAS, YATIÑA UTA.

<http://institutoindigenaarica.blogspot.com/> [Consulta 7 de abril de 2009].

INSTITUTO PARA EL ESTUDIO DE LA CULTURA Y TECNOLOGÍA ANDINA (IECTA).

<http://www.unap.cl/iecta/index.htm> [Consulta 22 de julio de 2009].

INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS (IIDH).

Los movimientos indios y sus planteamientos. (Informe preparado por Nemesio Rodriguez).

[http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div\\_docpublicaciones/Derecho%20Indigena/Cap.%206.%20Movimientos%20Indios.pdf](http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_docpublicaciones/Derecho%20Indigena/Cap.%206.%20Movimientos%20Indios.pdf) [Consulta permanente].

IQUIQUE TV. CANAL DE TELEVISIÓN, PORTAL DE VIDEOS CON INFORMACIÓN REGIONAL.

Querella contra Cosayach interpusieron organizaciones Aymara

<http://www.youtube.com/watch?v=kr5gdJZY04> [consulta 19 de enero de 2009]-

IWGIA: Panorama de los derechos de los pueblos indígenas en Chile. (Informe Mundo Indígena 2007)

<http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=665> [Consulta 23 de Junio de 2009].

LA TARQUEADA

[http://camarahoteleraoruro.tripod.com/la\\_tarqueada.htm](http://camarahoteleraoruro.tripod.com/la_tarqueada.htm) [Consulta 18 de noviembre de 2009].

LEY 19253. LEY INDÍGENA

Ley Indígena

<http://www.uta.cl/masma> [Consulta permanente].

“LOGROS DE LA POLÍTICA INDÍGENA “RE-CONOCER: PACTO SOCIAL POR LA MULTICULTURALIDAD”.

En [www.conadi.cl/Logros\\_Re-conocer\\_Consejo\\_Ministros\\_\(junio\\_2009\).ppt](http://www.conadi.cl/Logros_Re-conocer_Consejo_Ministros_(junio_2009).ppt) [consulta: 23 de noviembre de 2009].

MANCOMUNIDAD DE MUNICIPIOS AYMARAS SIN FRONTERAS



<http://www.aymarasinfronteras.org> [Consulta mayo de 2009].

#### MAPUEXPRESS INFORMATIVO MAPUCHE

Autonomía mapuche: aproximaciones a un derecho. Por Álvaro Ramis.

<http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=1090> [Consulta 17 de enero de 2008].

- La nación chilena es una e indivisible.

<http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=240> [Consulta 15 de marzo de 2008].

- Gobierno y derecha pactan "reconocimiento constitucional" sin consulta a los pueblos indígenas. Comenzó a violarse el Convenio 169.

<http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=2689> [Consulta 15 de marzo de 2008].

Convocatoria a la XI Asamblea del Pueblo Qullana Aymara hacia el camino de la libredeterminación.

<http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=1388> [Consulta 4 de mayo de 2009].

#### CATEGORICO RECHAZO A "RECONOCIMIENTO" INCONSULTO E ILEGITIMO

Fuente: <http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=2761> [Consulta 8 de Julio 2009]

"Se logra abrir debate del senado sobre "reconocimiento constitucional". Audiencia pública el próximo 7 de abril" Fuente:

<http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=2721> [CONSULTA 8 JULIO 09].

CHILE: Polémica desatada por "Declaración Interpretativa" a Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas

<http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=2413> [consulta 22 de noviembre de 2009].

"Múltiples reacciones de rechazo a "declaración interpretativa" que limita al Convenio 169"

<http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=2403> [consulta 22 de noviembre de 2009].

"CHILE: Implicancias de la Declaración Interpretativa al Convenio 169 y el error estratégico del Gobierno de Bachelet"

<http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=2397> [consulta 22 de noviembre de 2009].

"Sin precedente internacional: Comisión del Senado aprueba interpretación que restringe Convenio 169 de la OIT"

<http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=2398> [consulta 22 de noviembre de 2009].

Un proyecto etnocida. Crítica al proyecto de Reconocimiento Constitucional propuesto por M. Bachelet (Por Alonso Barros)

<http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=1286> [consulta 22 de noviembre de 2009].

#### MINERA MINSUR

Proyecto Pucamarca

<http://www.minsur.com.pe/proyectopucamarca.htm> [Consulta 21 de mayo de 2009]

#### MINERIA CHILENA

El panorama minero de la región de Tarapacá. [En línea]

<http://www.editec.cl/mchilena/mayo2003/Articulo/panorama.htm> [consulta 9 de agosto de 2007]

#### MUSEO ARQUEOLÓGICO SAN MIGUEL DE AZAPA

Ley 19.243. Ley Indígena. [En línea] Masma web. Museo arqueólogo San Miguel de Azapa.

<http://www.uta.cl/masma> [Consulta 28 junio 2007].

#### NATIONAL MUSEUM OF THE AMERICAN INDIAN

<http://americanindian.si.edu/> [Consulta 18 de noviembre de 2009].

OBSERVATORIO DE DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS  
Compromiso de Bachelet con los pueblos indígenas. Enero 2006. [En línea]  
<http://www.observatorio.cl/contenidos/naveg/navTpl.php?id=20060320002639>  
(Consulta 14 de febrero de 2008).

#### PERIÓDICO PUKARA

“Fausto Reinaga y el problema de la descolonización mental” En:  
<http://www.periodicopukara.com> Número 25, nov – dic 2007.  
“Descolonización y Revolución India en la obra de Fausto Reinaga”. En:  
<http://www.periodicopukara.com> Número 25, nov – dic 2007.

#### PORTAL EDUCATIVO DE CHILE

Mapas de Chile  
<http://www.educarchile.cl> [consulta noviembre de 2009].

#### PRENSA INDÍGENA CHASKINAYRAMPI

<http://chaskinayrampi1.blogspot.com> [consulta 7 de abril de 2009].

#### PRESENTACIÓN DE LOS CANDIDATOS UNION POR TARAPACÁ

Presentación de los candidatos de Unión por Tarapacá.  
<http://decuatroaseisdiario.cl/2008/10/16/presentacion-de-los-candidatos-union-por-tarapaca> [Consulta 14 de mayo de 2009].

#### PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL MEDIO AMBIENTE (PNUMA)

Parlamento aymara internacional advierte uso indiscriminado de agua.  
[http://www.pnuma.org/noticias\\_diarias.php?fecha=2008-06-27](http://www.pnuma.org/noticias_diarias.php?fecha=2008-06-27) [consulta 9 de junio de 2009].

#### PUEBLO INDIO

- GPTI01\_CADMA. Comisión Aymara de defensa del medio ambiente, CADMA.  
[http://www.puebloindio.org/ONU\\_info/GTPI01\\_CADMA.htm](http://www.puebloindio.org/ONU_info/GTPI01_CADMA.htm) [Consulta 4 de mayo de 2009].

#### QUEBRADA BLANCA

Teck Operations. Cooper Minning. Quebrada Blanca Mine.  
<http://www.teck.com/Generic.aspx?PAGE=Operations+Pages%2fCopper+Pages%2fQuebrada+Blanca&portalName=tc> [Consulta 17 de agosto de 2009].

#### RADIO COOPERATIVA

- “Egaña apuntó a la necesidad de retomar trabajo de Aylwin en materia indígena”  
<http://www.cooperativa.cl> [Consulta 29 de Enero de 2008].  
- “Relator ONU: No se justifica aplicar Ley Antiterrorista en conflicto mapuche”  
[http://www.cooperativa.cl/p4\\_noticias/antialone.html?page=http://www.cooperativa.cl/p4\\_noticias/site/artic/20080213/pags/20080213084406.html](http://www.cooperativa.cl/p4_noticias/antialone.html?page=http://www.cooperativa.cl/p4_noticias/site/artic/20080213/pags/20080213084406.html) [Consulta 14 de febrero de 2008].

#### RESULTADOS LIGA ANDINA DE FÚTBOL (ASAF)

- “Resultados Liga Andina de Fútbol”  
<http://www.elmorrocotudo.cl/admin/render/noticia/15582> [Consulta 28 de Abril de 2009].

#### ROEL PINERO, VIRGILIO

Los sabios y grandiosos fundamentos de la indianidad. [En línea]  
[http://www.archivochile.com/Pueblos\\_originarios/cultura\\_tradi/POcultradi0008.pdf](http://www.archivochile.com/Pueblos_originarios/cultura_tradi/POcultradi0008.pdf)  
[consulta 10 de julio de 2008]. Centro de Estudios Miguel Enriquez. Archivo Chile.

#### SEGURIDAD MINERA

Decreto Supremo N°72. Ministerio de Minería de Chile.

[http://www.fundacionist.cl/descargas/temas\\_interes/Seguridad\\_Minera.pdf](http://www.fundacionist.cl/descargas/temas_interes/Seguridad_Minera.pdf) [Consulta 23 de noviembre de 2009].

#### UKHAMAWA: RED DE NOTICIAS INDÍGENAS.

<http://espanol.groups.yahoo.com/group/ukhamawa> [Consulta permanente]

#### UNESCO – RAMSAR

Convención Relativa a los Humedales de Importancia Internacional Especialmente como Hábitat de Aves Acuáticas

<http://www.prodiversitas.bioetica.org/doc90.htm> [Consulta 23 de Octubre de 2009].

#### UNIVERSIDAD CATÓLICA BOLIVIANA “SAN PABLO”

Diccionario religioso Aymara.

<http://www.ucb.edu.bo/aymara/index.php?title=Wilancha> [Consulta 13 de Agosto de 2009].

#### UNIVERSIDAD DE CHILE

Servicio Sismológico de la Universidad de Chile. Sismicidad nacional.

[http://ssn.dgf.uchile.cl/cgi-bin/sisnac.pl?Z=01&T=1&P=200506&S=&D=&R=&id\\_tipo=0](http://ssn.dgf.uchile.cl/cgi-bin/sisnac.pl?Z=01&T=1&P=200506&S=&D=&R=&id_tipo=0)  
[Consulta 15 de Mayo de 2009].

## **ANEXOS**

## **ANEXO PRIMERO:**

### **CARACTERIZACIÓN DE ENTREVISTADOS**

**Entrevistado 1:** Dirigente aymara de la ciudad de Arica de 50 años. Consejero Nacional ante la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Uno de los principales líderes del movimiento indígena durante la década de 1990.

**Entrevistado 2:** Histórico dirigente aymara de 55 años, actualmente residente en la ciudad de Iquique. Fundador de la agrupación Centro Cultural Aymara y de COPRAY, durante la segunda mitad de la década de 1980.

**Entrevistada 3:** Científica social radicada en Arica de 45 años. Trabaja en programas de intervención especializados en el ámbito de la salud intercultural con aymaras y otros pueblos indígenas en la Región de Arica – Parinacota.

**Entrevistado 4:** Histórico Dirigente aymara de 55 años, oriundo de Pica y residente en la ciudad de Iquique. Se desempeña en la actualidad como funcionario del Estado en una dependencia que coordina el trabajo gubernamental en las comunas rurales de Arica – Parinacota y Tarapacá.

**Entrevistado 5:** Dirigente aymara de la ciudad de Arica de 38 años. Director del Centro de Investigación de las Artes y Cultura de los Pueblos Originarios en Arica – Parinacota.

**Entrevistado 6:** Funcionario de institución pública de 55 años. Ciudad de Arica.

**Entrevistado 7:** Funcionario de institución pública de 40 años. Ciudad de Iquique.

**Entrevistada 8:** Funcionaria aymara de institución pública de 45 años. Antigua dirigente y candidata al Consejo Nacional Aymara. Ciudad de Iquique.

**Entrevistado 9:** Líder y dirigente aymara de 48 años. Presidente de la Asociación de Ganaderos de la Pampa del Tamarugal. Ciudad de Pozo Almonte.

**Entrevistado 10:** Líder aymara, profesor de Artes Plásticas y Magíster en Educación Intercultural Bilingüe de 55 años. Alcalde de comuna de la pampa y precordillera.

**Entrevistado 11:** Científico social de 38 años. Funcionario de institución pública, ciudad de Arica.

**Entrevistado 12:** Dirigente y líder aymara de la ciudad de Arica de 51 años. Consejero Nacional Aymara, del área del Área de Desarrollo Indígena altoandino, dirigente de comunidades indígenas y miembro del PPQA, entre otras actividades.

**Entrevistada 13:** Funcionaria de institución pública de origen aymara. 45 años, ciudad de Iquique.

**Entrevistada 14:** Ex dirigente universitaria y actual dirigente social de 30 años. Ciudad de Arica. Participó en la organización del movimiento aymara de inicios de la década de 2000 en dicha ciudad.

**Entrevistada 15:** Dirigente aymara de agrupación de defensa ambiental y del Consejo Nacional Aymara Arica – Parinacota, con sede en la ciudad de Arica. 40 años aproximadamente.

**Entrevistado 16:** Dirigente de comunidad aymara rural, residente en la ciudad de Arica. 29 años.

**Entrevistada 17:** Ex dirigente (Consejera Nacional Aymara), residente en la ciudad de Iquique de 45 años. Mantiene contacto con los dirigentes del pueblo rural del interior donde residen sus padres.

**Entrevistado 18:** Dirigente de la Asociación de artesanos de 55 años. Pueblo de Camiña.

**Entrevistada 19:** Dirigenta aymara del PPQA en la ciudad de Arica.

**Entrevistada 20:** Dirigente del Consejo Nacional Aymara Iquique de 50 años. Ciudad de Iquique.

**Entrevistado 21:** agricultor aymara de 40 años, pueblo de Camiña.

**Expositor en reunión 1:** Antiguo dirigente de la agrupación Pacha Aru. Reunión conmemorativa de los 25 años, ciudad de Arica.

**Expositor en reunión 2:** agricultor y dirigente de 70 años. Pueblo de Camiña.

**Expositor en reunión 3:** Dirigente de comités de aguas de Camiña. 40 años aproximadamente.

**Expositor en reunión 4:** Antiguo líder aymara y uno de los dirigentes fundadores de la Organización Pacha Aru.

**Expositora en reunión 5:** Mujer en reunión conmemorativa de la agrupación Pacha Aru, ciudad de Arica.

**Expositor en reunión 6:** Hombre en reunión conmemorativa de la agrupación Pacha Aru, ciudad de Arica.

**Expositor en reunión 7:** Hombre en reunión conmemorativa de la agrupación Pacha Aru, ciudad de Arica.

**Expositor en reunión 8:** Hombre en reunión conmemorativa de la agrupación Pacha Aru, ciudad de Arica.

**Expositor en reunión 9:** Presidente de la agrupación Pacha Aru en reunión conmemorativa de la agrupación, ciudad de Arica.

**Expositor en reunión 10:** Dirigente de la mesa comunal de turismo de Camiña. Pueblo de Camiña.

**Expositora en reunión 11:** mujer participante en la reunión conmemorativa de la agrupación Pacha Aru, ciudad de Arica.

**Expositor en reunión 12:** Hombre participante en la reunión conmemorativa de la agrupación Pacha Aru, ciudad de Arica.

**Expositora en reunión 13:** Dirigenta aymara de PPQA de la Argentina.

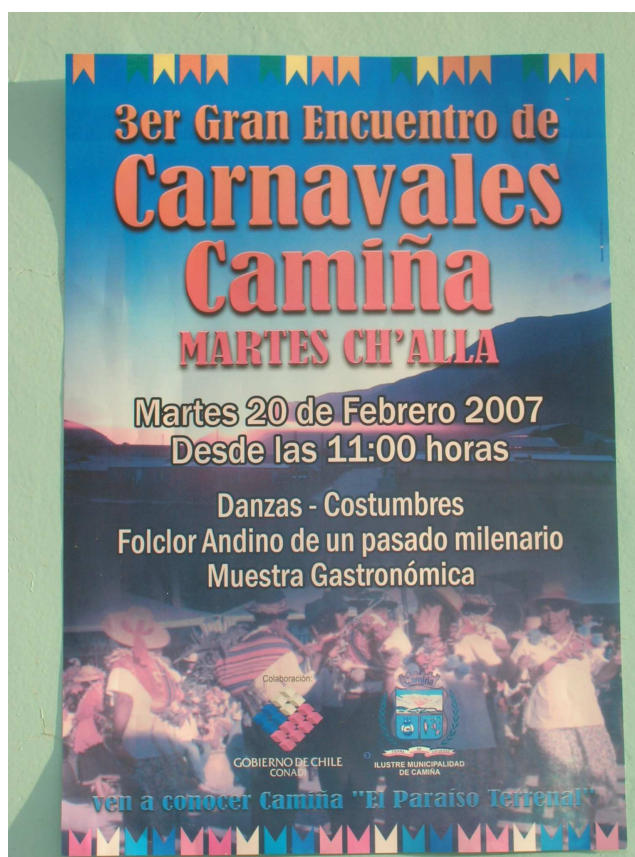
**Expositor en reunión 14:** Científico social de ONG Programa Servicio País en la Comuna de Camiña. 28 años.

## ANEXO SEGUNDO

### FOTOGRAFÍAS



Imagen de un valle transversal en el norte de Chile.



Encuentro de Carnavales en el poblado de Camiña.





Fotografía del Morro de Arica.



Fotografía de plato de Kalapurka



Peregrinación al sanitario de San Lorenzo de Tarapacá.  
Mes de Agosto de cada año.

## ANEXO TERCERO

### LEYES

#### **3.1.- Ley N° 17729.**

DEROGADA.

ESTABLECE NORMAS SOBRE INDIGENAS Y TIERRAS DE INDIGENAS. TRANSFORMA LA DIRECCION DE ASUNTOS INDIGENAS EN INSTITUTO DE DESARROLLO INDIGENA. ESTABLECE DISPOSICIONES JUDICIALES, ADMINISTRATIVAS Y DE DESARROLLO EDUCACIONAL EN LA MATERIA Y MODIFICA O DEROGA LOS TEXTOS LEGALES QUE SEÑALA

(Publicada en el "Diario Oficial" N°28.362, de 26 de septiembre de 1972)

Por cuanto el H. Congreso Nacional ha dado su aprobación al siguiente PROYECTO DE LEY:

#### TITULO PRIMERO

#### DE LOS INDIGENAS Y DE LAS TIERRAS INDIGENAS

##### Párrafo Primero

De las definiciones y de la disposición de las tierras indígenas.

Artículo 1.- Se tendrá por indígena, para todos los efectos legales, a la persona que se encuentre en algunos de los siguientes casos:

1.- Que invoque un derecho que emane directa e inmediatamente de un título de merced o título gratuito de dominio otorgado en conformidad a las leyes de fecha 4 de Diciembre de 1866, 4 de Agosto de 1874 y 20 de Enero de 1883; a la ley N° 4.169, de 8 de Septiembre de 1927; a la ley N° 4.802, de 11 de Febrero de 1930; al decreto N° 4.111, de 9 de Julio de 1931; a la ley N° 14.511, de 3 de Enero de 1961 y demás disposiciones legales que las modifican o complementan;

2.- Que invoque un derecho declarado por sentencia dictada en juicio de división de una comunidad indígena con título conferido de acuerdo con las disposiciones legales mencionadas en el número precedente, salvo que dicho derecho se haya adquirido por un título oneroso anterior o posterior a la división, y

3.- Que, habitando en cualquier lugar del territorio nacional, forme parte de un grupo que se exprese habitualmente en un idioma aborigen y se distinga de la generalidad de los habitantes de la República por conservar sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres, formas de trabajo o religión, provenientes de los grupos étnicos autóctonos del país.

La calidad de indígena se acreditará con un certificado del Instituto de Desarrollo Indígena. Si éste deniega el certificado, el interesado podrá ocurrir ante el Juez de Letras respectivo, quien resolverá breve y sumariamente, previo informe del Instituto.

No obstante, todo el que tenga interés en ello podrá desconocer en juicio la calidad de indígena que invoque otra persona, aunque tenga certificado del Instituto, y resolverá el Tribunal oyendo al Instituto.

Artículo 2.- Se tendrá por tierras indígenas, para todos los efectos legales:

1.- Las concedidas en merced a nombre de la República, de conformidad a las leyes de 4 de Diciembre de 1866, de 4 de Agosto de 1874 y de 20 de Enero de 1883;

2.- Las concedidas mediante título gratuito de dominio de conformidad a los artículos 4 y 14 de la ley N° 4.169; artículos 13, 29 y 30 de la ley N° 4.802; artículos 70 y 74, ambos inclusive..."

del decreto N° 4.111, que fijó el texto definitivo de la ley N° 4.802; artículos 82, 83 y 84 de la ley N° 14.511 y demás disposiciones legales que las modifican o complementan.

Artículo 3.- Para todos los efectos legales, la posesión notoria del estado de padre, madre, marido, mujer o hijo se considerará como título bastante para constituir en favor de los indígenas los mismos derechos que, conforme a las leyes comunes, emanan de la filiación legítima y del matrimonio civil.

Para acreditar la posesión notoria de dichos estados civiles bastará la información testimonial de parientes o vecinos y el informe del Instituto de Desarrollo Indígena, sin perjuicio de las medidas para mejor resolver que decreta el Tribunal.

El Juez de Letras resolverá sobre la posesión notoria del estado civil y, en caso de declararla acreditada con los medios probatorios indicados en el inciso anterior, ordenará extender las partidas que correspondan o rectificar las existentes, en su caso, para lo cual oficiará al respectivo Oficial del Registro Civil.

Se entenderá que la mitad de los bienes pertenecen al marido y la otra mitad a la mujer, o a todas ellas por iguales partes, cuando fueren varias, a menos que conste que ellos han sido aportados por uno solo de los cónyuges.

Artículo 4.- Para los efectos de la presente ley, se tendrá por ausente al comunero que por más de un año no viva o no trabaje personalmente en tierras indígenas, salvo que la ausencia se deba a razones de fuerza mayor, de estudio o a alguna causa ajena a la voluntad del comunero.

Se presume de derecho que es ausente el comunero de tierras indígenas que se incorpore a cualquiera unidad de producción del área agrícola reformada, una vez transcurrido el plazo de un año.

El ausente, en caso alguno, podrá obtener que se le entere en tierras la cuota o parte que le corresponda en la comunidad.

Los derechos de los ausentes en las tierras indígenas se entenderán caducos desde que quede ejecutoriada la resolución del Instituto de Desarrollo Indígena que declare la ausencia y, sin perjuicio de la indemnización a que se refiere el artículo siguiente, tales derechos acrecerán, por iguales partes, en beneficio de los comuneros que vivan o trabajen personalmente en la comunidad, se encuentren o no constituidos en cooperativas.

El Reglamento determinará los requisitos de la resolución que declare la ausencia, la que se notificará por medio de dos avisos, uno de los cuales se publicará en un diario o periódico del departamento donde se encuentre ubicada la comunidad, o de la capital de la provincia si allí no lo hubiere, y el otro en el Diario Oficial.

Dentro del plazo de 30 días, contados desde la última publicación, el interesado podrá reclamar ante el Juez de Letras del referido departamento, quien resolverá conforme a las normas del procedimiento sumario, sin ulterior recurso.

Artículo 5.- Los comuneros a quienes afecte la caducidad de sus derechos podrán exigir de la cooperativa o de la comunidad, en su caso, que se les pague el justo precio de su acción o cuota.

El derecho a que se refiere el inciso anterior deberá ejercerse ante el Juez de Letras del departamento donde esté ubicada la comunidad, se sustanciará sin forma de juicio y prescribirá en el plazo de un año, contado desde que quede firme la resolución que declara la ausencia.

El Juez solicitará al Instituto que tase la acción o cuota del ausente y si éste no practicare la tasación dentro del plazo de 30 días de requerida, se prescindirá de ella.

Para pagar al ausente, el Instituto deberá otorgar un préstamo al deudor que lo solicite, quien lo reembolsará en siete cuotas anuales e iguales, a contar del tercer año posterior a la fecha del mutuo, con el 3% de interés anual.

El pago se hará al ausente en cuotas CORVI, que le darán derecho preferente para obtener un préstamo para la adquisición, construcción, reparación o ampliación de su vivienda, a menos que el interesado manifieste expresamente su voluntad de ser pagado en dinero efectivo.



Artículo 6.- Sólo en conformidad a las disposiciones de esta ley los indígenas podrán enajenar las tierras indígenas, gravarlas, darlas en arrendamiento, aparcería u otra forma de explotación por terceros.

Artículo 7.- Los indígenas no podrán enajenar los terrenos comprendidos en el título de merced o en título gratuito de dominio común, pero podrán gravarlos en favor del Banco del Estado de Chile, de la Corporación de la Reforma Agraria, de la Corporación de Fomento de la Producción, del Instituto de Desarrollo Agropecuario o de otras instituciones de crédito o de fomento en que el Estado tenga aporte mayoritario de capital. También podrán transferir, a cualquier título, los terrenos necesarios para fines educacionales, religiosos, deportivos o sociales.

Para el solo efecto de otorgar los instrumentos que tales actos exijan, se presume de derecho que son dueños de los terrenos los comuneros que vivan y laboren en la comunidad, lo que se acreditará mediante certificado del Instituto de Desarrollo Indígena que deberá insertarse en el acto o contrato.

Tampoco podrán enajenar sus acciones y derechos en la comunidad, excepto en favor de otro miembro indígena de la misma comunidad que viva y trabaje en ella y de cooperativas campesinas; pero podrán gravarlos en favor de las instituciones indicadas en el inciso primero.

Las enajenaciones y gravámenes a que se refieren los incisos anteriores deberán ser autorizados por el Instituto de Desarrollo Indígena y tal autorización deberá insertarse en el acto o contrato.

Artículo 8.- Los indígenas podrán celebrar contratos de arrendamiento o de aparcería sobre las parcelas que estuvieren ocupando en el inmueble de la comunidad, siempre que el arrendatario o aparcerero sea indígena que viva y labore en la misma u otra comunidad o que sea dueño de una hijuela singular o se trate de una cooperativa o asentamiento campesino.

En estos casos no se requerirá el acuerdo de los demás comuneros, pero se exigirá la autorización del Instituto de Desarrollo Indígena, el que no podrá otorgarla por un plazo superior a cinco años, en la forma que determine el Reglamento.

Las disposiciones del DFL. RRA. N°9, de 15 de Enero de 1968, y sus modificaciones posteriores, no se aplicarán a los contratos de arrendamiento, mediería o aparcería a que se refiere este artículo.

Artículo 9.- Los actos y contratos permitidos en los artículos 7 y 8 no requerirán, para su validez, más autorizaciones o formalidades habilitantes que las que en dichos preceptos se establecen.

Artículo 10.- Los indígenas no podrán enajenar a ningún título los bosques naturales que se encuentren en los terrenos de la comunidad. Sólo con autorización del Instituto podrán entregar la explotación de dichos bosques a terceros, en las condiciones que el mismo Instituto determine y con sujeción a las normas legales que estén vigentes sobre esta materia.

Artículo 11.- Los Notarios y Conservadores de Bienes Raíces no autorizarán escrituras, actos o contratos que puedan privar a los indígenas del dominio, posesión o tenencia de las tierras indígenas, ni autorizarán su inscripción, en su caso, si se hubiera omitido la autorización previa exigida para su validez.

Si el Notario o el Conservador de Bienes Raíces tuviere dudas respecto del cumplimiento de las disposiciones de la presente ley, requerirá informe al Instituto de Desarrollo Indígena, el que deberá emitirlo en todo caso.

El Notario o el Conservador de Bienes Raíces que contraviniera las disposiciones contenidas en este artículo será sancionado en la forma establecida en el artículo 441 del Código Orgánico de Tribunales.

Artículo 12.- Los actos y contratos celebrados en contravención a las disposiciones de este párrafo adolecen de nulidad absoluta. La acción de nulidad será imprescriptible y podrá ser ejercida por todo el que tenga interés en ello y por el Instituto de Desarrollo Indígena.

Artículo 13.- En la subasta judicial de tierras indígenas o de acciones y derechos que incidan en ellas, sólo podrán participar como postores los indígenas que trabajen personalmente tierras indígenas y las cooperativas campesinas.

#### Párrafo Segundo

##### De las tierras Indígenas y su destino

Artículo 14.- Las comunidades indígenas sólo podrán dividirse cuando lo pida al Instituto de Desarrollo Indígena la mayoría absoluta de los comuneros que vivan o trabajen personalmente en la respectiva comunidad, o cuando lo acuerde el propio Instituto.

Pedida o acordada la división, el Instituto de Desarrollo Indígena procederá, dentro de los sesenta días siguientes, previos los trámites que estime necesarios, a realizar el empadronamiento de la comunidad, con el fin de determinar especialmente la ubicación, cabida y deslindes del predio común, la nómina de los comuneros y los derechos de cada uno de éstos en el predio común. En el empadronamiento referido también deberá quedar constancia de la nómina de los comuneros ausentes y de las observaciones relativas a la caducidad o prescripción de sus derechos en el predio común.

Si vencido el plazo a que se refiere el inciso anterior el Instituto de Desarrollo Indígena no realizare el empadronamiento señalado, la mayoría absoluta de los comuneros podrá pedir la división al Juez de Letras del departamento respectivo, quien realizará dicho empadronamiento y efectuará la división. Para practicar el empadronamiento, el Juez podrá requerir del Instituto todos los antecedentes que estime necesarios, quedando éste obligado a proporcionárselos en el más breve plazo, que no podrá exceder de treinta días.

Cumplido el plazo de sesenta días a que se refiere el inciso segundo, el Instituto, de acuerdo con los antecedentes que haya podido reunir, elaborará un informe, dentro de los seis meses siguientes, que contendrá una proposición de liquidación de la comunidad, la que, si fuere aceptada por los comuneros, ratificará el Juez ordenando las inscripciones de dominio pertinentes.

Si la proposición fuere rechazada por uno o más de los comuneros, el informe elaborado por el Instituto de Desarrollo Indígena, con todos sus antecedentes, pasará al Juez de Letras respectivo, quien resolverá en definitiva con el mérito de ese informe y antecedentes y de los demás trámites que procedan o estime menester.

El comunero a quien el Instituto o el Juez, en su caso, reconozca derechos en la liquidación de una comunidad y tenga en otro derecho a tierra, deberá enajenar los que le correspondan en una de dichas comunidades a cualquiera de los respectivos comuneros o, en su defecto, al Instituto, el que deberá adquirirlos para transferirlos a alguno de éstos.

Producida la división, el asignatario sólo podrá enajenar su parte a aquel otro de la misma comunidad que sea dueño de un terreno de una cabida inferior a una unidad agrícola familiar.

En los casos de los dos incisos precedentes, si el comprador lo requiere, el Instituto deberá concederle un préstamo para pagar al contado la parte de terreno que compra.

El monto del crédito no podrá ser superior al valor de la adquisición y su amortización se efectuará en no más de quince cuotas anuales, cada una de las cuales sólo se reajustará en un 50% del alza que experimente el índice de precios al consumidor y devengará un interés del 3% anual.

El Instituto de Desarrollo Indígena deberá adoptar las medidas conducentes a que ninguno de los adjudicatarios de una comunidad que se divide reciba en la liquidación una superficie de tierra inferior a una unidad agrícola familiar definida en la letra h) del artículo 1º de la ley N° 16.640.

Si las tierras de la comunidad que se divide fueren insuficientes para cumplir lo dispuesto en el inciso anterior, el Instituto asignará a los adjudicatarios afectados las tierras más próximas a la zona donde vivan, sea que ellas provengan de expropiaciones o adquisiciones realizadas por la Corporación de la Reforma Agraria o de adquisiciones efectuadas por el Instituto de Desarrollo Indígena para el fin señalado en este inciso, lo que deberá hacer en el mismo orden

de prioridad en que se realice la división de las comunidades.

En ningún caso podrá completarse a un asignatario su unidad agrícola familiar con retazos de terrenos que no sean contiguos.

Las unidades agrícolas familiares que correspondan a los asignatarios indígenas no podrán dividirse ni aun por transmisión.

Para determinar la superficie de una unidad agrícola familiar, el Instituto requerirá el concurso del Servicio Agrícola y Ganadero, el que quedará obligado a proporcionarlo y a proponer los planes más beneficiosos para cultivar la tierra, y, en caso de que el respectivo asignatario se comprometa a realizarlos, el Instituto de Desarrollo Indígena le concederá los créditos necesarios.

Artículo 15.- Serán inembargables:

1) Las tierras indígenas, incluidos los edificios, árboles y demás cosas que adhieran permanentemente a ellas, mientras se conserven en el dominio de los indígenas;

2) Las sementeras, cosechas y demás productos de los bienes a que se refiere el número anterior;

3) Los aperos, animales de labor, materiales y demás bienes destinados por su dueño al uso o cultivo de las tierras indígenas, hasta el monto de un sueldo vital anual para empleado particular, escala A del departamento de Santiago, y

4) Los créditos que tenga el indígena y que provengan de la comercialización de los productos de tierras indígenas, hasta el monto indicado en el número anterior.

Sin perjuicio de las disposiciones del derecho común sobre inembargabilidad de los bienes del deudor, aquellos a que se refieren los números precedentes serán embargables por obligaciones contraídas en favor del Fisco, de las Instituciones indicadas en el artículo 7°, por sueldos y salarios y por prestaciones alimentarias.

Artículo 16.- Sólo los herederos que vivan y trabajen personalmente en tierras indígenas al momento de abrirse la sucesión de su causante, tendrán derecho a sucederle por causa de muerte en las tierras indígenas, acciones y derechos que incidan en ellas e inmuebles por destinación o adherencia.

Si ninguna de las personas llamadas a la sucesión del causante cumpliera con dicho requisito, los bienes indicados en el inciso anterior acrecerán a la comunidad o a la cooperativa, en su caso, y sólo a falta de ellas al Fisco.

Si por aplicación de las disposiciones de este artículo resultare excluido un heredero forzoso, deberá ser indemnizado por aquellos a quienes beneficie la exclusión, en conformidad con lo dispuesto en el artículo 5°.

#### Párrafo Tercero

De la restitución de tierras indígenas

Artículo 17.- El Consejo del Instituto de Desarrollo Indígena, a petición del interesado o de oficio, podrá acordar la restitución total o parcial de los terrenos indicados en el artículo 2° de esta ley que se encuentren ocupados por personas no indígenas, en los siguientes casos:

1.- Cuando el ocupante carezca de todo título sobre dichos terrenos;

2.- Cuando los títulos del ocupante o de sus antecesores en la posesión de tierras indígenas se hubieren otorgado con infracción a las normas de los cuerpos legales mencionados en el N° 1 del artículo 1° y no pudiere acreditar dominio sobre ellas, y

3.- Cuando la posesión del ocupante emane de títulos otorgados con infracción a la presente ley.

Artículo 18.- El acuerdo de restitución a que se refiere el artículo anterior se notificará personalmente al afectado o dejando copia autorizada del mismo a una persona adulta que se encuentre en el predio.

La notificación del acuerdo de restitución se hará por un funcionario del Instituto de Desarrollo Indígena acompañado por un funcionario del Cuerpo de Carabineros quienes, para

este efecto tendrán la calidad de Ministro de Fe. En igual forma se notificarán las resoluciones posteriores hasta que el afectado, en cualquiera gestión que efectúe, fije su domicilio, en cuyo caso las notificaciones se le harán por carta certificada dirigida a ese domicilio.

Además, un extracto del acuerdo deberá publicarse gratuitamente en el Diario Oficial, por una sola vez, los días 1° ó 15 de cada mes o al día siguiente hábil si alguno de aquéllos fuere festivo. Igual publicación y en los mismos días deberá hacerse en uno de los diarios de mayor circulación del departamento cabecera de la provincia respectiva.

Practicadas las publicaciones a que se refiere el inciso anterior, no podrá alegarse, en ningún caso; falta o nulidad de la notificación del acuerdo de restitución.

Artículo 19.- Efectuadas las publicaciones anteriormente referidas, el acuerdo se inscribirá sin más trámite en el Registro de Interdicciones y Prohibiciones del Conservador de Bienes Raíces respectivo, cuando los terrenos a que el acuerdo se refiere estuvieren inscritos. El Conservador dejará constancia en la inscripción de las publicaciones del extracto y agregará copia autorizada de la resolución correspondiente al final de dicho Registro.

El predio ordenado restituir no podrá ser objeto de disposición ni de venta en pública subasta, ni de arrendamiento, medierías, usufructo, fideicomiso, censo vitalicio, uso, habitación, comodato o anticresis, una vez efectuadas las publicaciones referidas. Será nulo todo acto o contrato celebrado en contravención a esta norma y en caso que el ocupante enajenare o gravare a cualquier título la totalidad o parte del predio, los trámites de la restitución se seguirán con él como si no hubiese enajenado o gravado, presumiéndose de pleno derecho, para todos los efectos legales, que representa a sus sucesores en el dominio.

Artículo 20.- Conjuntamente con acordar la restitución, el Instituto deberá tasar las mejoras introducidas en el predio por el ocupante y que deban serle abonadas y regular, cuando éste haya poseído de mala fe, el monto de la indemnización que dicho ocupante debe pagar por el tiempo de su ocupación personal.

Sin embargo, el Instituto podrá convenir directamente con el ocupante el monto y forma de pago de las indemnizaciones a que se refiere el inciso anterior.

Artículo 21.- Las indemnizaciones a que se refiere el artículo anterior cuando corresponda, deberán compensarse y la diferencia deberá pagarse con un 20% al contado y el saldo en cinco cuotas iguales anuales, que se reajustarán en la forma indicada en el inciso segundo del artículo 50 de la ley N° 16.640.

Si resultaren deudores el o los indígenas que recuperaren el predio, tendrán derecho a un préstamo para el pago de la deuda, que les otorgará el Instituto de Desarrollo Indígena en la forma que determine el Reglamento.

Lo que al indígena corresponda pagar al contado se consignará ante el Juez de Letras respectivo antes de la toma de posesión material y el Instituto otorgará su garantía por el saldo insoluto.

Artículo 22.- Dentro del plazo de 30 días, contado desde la última de las publicaciones a que se refiere el artículo 18, el ocupante de los terrenos ordenados restituir podrá solicitar al Instituto de Desarrollo Indígena que reconsidere lo resuelto.

El Consejo del Instituto deberá resolver la reconsideración en los 30 días siguientes a su presentación, o en la primera sesión ordinaria o extraordinaria que celebre si no se hubiere reunido dentro de dicho plazo. Si así no lo hiciere, se tendrá por aceptado el recurso.

El ocupante podrá reclamar de la resolución que falla la reconsideración ante el Juez de Letras de Mayor Cuantía del departamento donde se encuentre ubicado el inmueble, dentro del plazo de 15 días contado desde que se le notifique.

Si dentro de los plazos señalados el ocupante no solicitare reconsideración, o si fallada ésta no reclamare, o si interpuesto el reclamo no hiciere notificar al Instituto de la resolución recaída en él dentro de los 30 días siguientes a la fecha de la providencia referida, el acuerdo de restitución quedará ejecutoriado, tendrá mérito ejecutivo, y podrá procederse de inmediato a la toma de posesión material del predio, sin perjuicio de lo dispuesto en el inciso tercero del



artículo 21 y en el artículo 24.

Los plazos a que se refiere este artículo serán de días corridos.

Artículo 23.- La reclamación se tendrá como demanda, deberá notificarse al Instituto de Desarrollo Indígena y sustanciarse conforme a las normas del procedimiento sumario, con las siguientes modificaciones:

1.- El actor deberá presentar con su reclamación los instrumentos en que la funde, y se aplicará lo dispuesto en los incisos segundo y tercero del artículo 255 del Código de Procedimiento Civil aun cuando no lo exija el demandado;

2.- La reclamación se notificará al Instituto en la forma establecida en el inciso segundo del artículo 44 del Código de Procedimiento Civil, sin necesidad de resolución del Tribunal, en el domicilio que aquél deberá fijar en el acuerdo de restitución;

3.- Todos los incidentes se tramitarán conjuntamente con la cuestión principal, con excepción del contemplado en el artículo 25 de esta ley, que se tramitará en conformidad con el artículo 302 del Código de Procedimiento Civil;

4.- El término probatorio será fatal para rendir toda clase de pruebas y en ningún caso podrá exceder de 8 días hábiles, sin perjuicio de las medidas para mejor resolver que decrete el Tribunal;

5.- El informe evacuado por un topógrafo del Instituto Indígena y acompañado por éste a la contestación de la demanda, tendrá el mérito de informe pericial respecto de la cabida y deslindes del predio ordenado restituir;

6.- Contra la sentencia definitiva sólo procederá el curso de apelación, el que deberá ser fundado, contener peticiones concretas y se concederá en el solo efecto devolutivo;

7.- Si no se dedujere apelación, la sentencia que acoja la reclamación deberá consultarse;

8.- Para la vista del recurso no será necesaria la comparecencia de las partes y la causa deberá agregarse extraordinariamente a la Tabla del quinto día hábil siguiente al del ingreso de los autos a la Secretaría de la Corte;

9.- La sentencia de segunda instancia deberá dictarse dentro de los 5 días siguientes hábiles al término de la vista de la causa, sin que sea aplicable lo dispuesto en el artículo 776 del Código de Procedimiento Civil;

10.- Contra la sentencia definitiva de segunda instancia no procederá recurso alguno, y

11.- Los indígenas interesados podrán hacerse parte en cualquier estado del juicio.

Artículo 24.- En todo caso, el Instituto de Desarrollo Indígena podrá tomar posesión material de los terrenos ordenados restituir transcurrido el plazo de 90 días, contado desde la última de las publicaciones a que se refiere el artículo 18.

A solicitud del Instituto y con la sola constancia de la publicación del extracto y de haber transcurrido el plazo mencionado, lo que será certificado por el propio Instituto de Desarrollo Indígena, el Gobernador del departamento en que esté ubicado el predio podrá conceder el auxilio de la fuerza pública para tomar posesión material de él, sin perjuicio de lo dispuesto en el artículo siguiente.

Artículo 25.- El juez podrá suspender la toma de posesión material cuando el ocupante del predio ordenado restituir lo solicite y acompañe antecedentes que constituyan, a lo menos, presunción grave del derecho que pretende sobre el predio, el que en ningún caso podrá ser sólo la actual posesión material.

Sin embargo, deberá suspenderla cuando el ocupante exhiba un título de dominio o de mera tenencia que emane de los comuneros, de los adjudicatarios o de los herederos de unos u otros, o cuando el predio ordenado restituir sea su único medio de subsistencia.

La petición de suspensión deberá formularse conjuntamente con la reclamación a que se refiere el inciso tercero del artículo 22.

Artículo 26.- Si al tiempo de la toma de posesión material del predio ordenado restituir hubiera frutos pendientes, el Instituto podrá autorizar su cosecha o proceder a realizarla, en cuyo caso indemnizará al contado a quien corresponda, sobre la base del valor que tengan a esa fecha.

El interesado podrá reclamar del valor de los frutos determinado por el Instituto ante el Tribunal indicado en el artículo 22, dentro del plazo de 15 días, contado desde la fecha de la notificación de la resolución del Instituto que fija dicho valor.

La reclamación se sujetará a las normas del artículo 23.

El valor de los frutos se pagará directamente a quien hubiere correspondido cosecharlos, o se consignará ante el Tribunal que esté conociendo de la reclamación, a fin de que éste, resuelta la reclamación, pague al reclamante. Cuando la cosecha de los frutos pendientes se realice por el indígena o la comunidad en el predio que se les ha restituido, el Instituto de Desarrollo Indígena tendrá derecho a repetir en su contra el valor de lo que hubiere pagado a terceros por dicho concepto.

Artículo 27.- Los indígenas podrán ejercer las acciones establecidas en el derecho común para obtener la restitución de sus tierras sólo en el caso de que el Instituto de Desarrollo Indígena no acoja sus peticiones.

Artículo 28.- Las disposiciones contenidas en la ley N° 16.640 y cuerpos legales complementarios, relativos a tomas de posesión material, tasaciones, indemnizaciones, consignaciones y pagos de frutos y mejoras, serán aplicables a las restituciones y reclamaciones a que se refiere este Párrafo, en lo que no se opongan a él.

#### Párrafo Cuarto

De la expropiación de tierras para indígenas

Artículo 29.- Se declara de utilidad pública e interés social y se autoriza a la Corporación de la Reforma Agraria para que, a petición y en representación del Instituto de Desarrollo Indígena, expropie el todo o parte de los predios rústicos que se señalan en el artículo.

Artículo 30.- No serán expropiables conforme a las disposiciones de esta ley:

1.- Las tierras indígenas de que sean dueñas personas que tengan como actividad principal la explotación agropecuaria, siempre que, además, se reúnan los siguientes requisitos:

- a) Que el propietario trabaje personalmente en ellas;
- b) Que no se encuentren abandonadas o mal explotadas, y
- c) Que el propietario sea dueño de terrenos que, en conjunto e incluidas las tierras indígenas, no excedan de 10 hectáreas de riego básico.

La concurrencia y cumplimiento de estos requisitos se determinarán en conformidad a las normas de la ley N° 16.640 y cuerpos legales complementarios;

2.- Los predios expropiados por la Corporación de la Reforma Agraria que estaban constituidos en asentamientos al 30 de Julio de 1971, y

3.- Las tierras indígenas ocupadas por poblaciones a la fecha de publicación de esta ley, salvo que éstas sean accesorias o estén destinadas al servicio de las tierras indígenas que se expropian.

Artículo 31.- La expropiación de los terrenos a que se refiere este párrafo se regirá por las disposiciones de la ley N° 16.640 y cuerpos legales complementarios con las siguientes modificaciones:

1.- Si el expropiado es dueño de terrenos que en conjunto tengan una superficie igual o inferior a 20 hectáreas de riego básico, el pago de la indemnización se hará con el 50% al contado y el saldo en 5 cuotas anuales iguales en Bonos de la Reforma Agraria, clase B;

2.- Si el expropiado es dueño de terrenos que en conjunto tengan una superficie superior a 20 hectáreas de riego básico e inferior a 80, el pago de la indemnización se hará con el 50% al contado respecto de las primeras 20 hectáreas, con el 10% también al contado en cuanto a las que excedan de dicha cantidad y el saldo en Bonos de la Reforma Agraria, clase B;

3.- Sin embargo, el pago de la indemnización se hará siempre al contado en aquella parte en que los aludidos predios no excedan de 20 hectáreas de riego básico, cuando el propietario

trabaje personalmente en ellos y tenga como actividad principal la explotación agropecuaria, y

4.- Si el expropiado se encuentra en las situaciones contempladas en el Capítulo I, del Título I de la ley N° 16.640, el pago de la indemnización se hará, en todo caso, en la forma dispuesta en dicha ley.

Artículo 32.- Autorízase al Presidente de la República para emitir Bonos de la Reforma Agraria, hasta por la suma de cien millones de escudos, los cuales se aplicarán al pago del saldo a plazo de las indemnizaciones por las expropiaciones que se efectúen en conformidad a la presente ley.

La emisión de los bonos y sus servicios, administración y pago se realizará conforme a las disposiciones del Título VI de la ley N° 16.640.

Los bonos de la ley N° 16.640 podrán servir de garantía en toda clase de operaciones bancarias que se destinen al fomento de la industria y del turismo.

Artículo 33.- Las tierras expropiadas en conformidad a las normas de este párrafo se asignarán por el Instituto de Desarrollo Indígena, en la forma establecida en el Título IV de la ley N° 16.640 en cuanto no se ponga a las disposiciones de esta ley, a campesinos indígenas, a comunidades indígenas o a cooperativas campesinas integradas por indígenas.

Las tierras adquiridas por el Instituto de Desarrollo Indígena de conformidad a lo dispuesto en los artículos 35, letra d, 38 y 39 de esta ley, deberán ser asignadas a campesinos indígenas en cualquiera de las formas establecidas en el referido Título IV, o destinadas a desarrollar proyectos específicos que beneficien directamente a los indígenas.

## Título Segundo del Instituto de Desarrollo Indígena

Artículo 34.- Transfórmase la Dirección de Asuntos Indígenas, dependiente del Ministerio de Tierras y Colonización, en el "Instituto de Desarrollo Indígena". Este Instituto, que se relacionará con el Gobierno a través del Ministerio de Agricultura, tendrá el carácter de persona jurídica de derecho público, organismo autónomo del Estado, con patrimonio propio y con plena capacidad para adquirir, ejercer derechos y contraer obligaciones. Para todos los efectos legales, el domicilio del Instituto de Desarrollo Indígena será la ciudad de Temuco, sin perjuicio de los domicilios especiales que pueda establecer el Director Ejecutivo con acuerdo del Consejo.

El Instituto de Desarrollo Indígena será el sucesor de la Dirección de Asuntos Indígenas en todos sus bienes, derechos y obligaciones. Por consiguiente, las referencias que en las leyes, reglamentos, decretos, resoluciones, contratos y convenios actualmente vigentes se hagan a la Dirección de Asuntos Indígenas o al Director de Asuntos Indígenas, se entenderán hechas en lo sucesivo a Instituto de Desarrollo Indígena o al Director Ejecutivo.

El Instituto de Desarrollo Indígena tendrá una duración de veinte años, contados desde la publicación de esta ley.

Los principales objetivos del Instituto son promover el desarrollo social, económico, educacional y cultural de los indígenas y procurar su integración a la comunidad nacional, considerando su idiosincrasia y respetando sus costumbres.

El Instituto de Desarrollo Indígena celebrará con los diversos organismos del Estado los convenios que estime necesarios para el cumplimiento de los objetivos señalados en el inciso precedente. Así, por ejemplo, deberá convenir con el Ministerio de la Vivienda y Urbanismo y los organismos que de él dependen la realización de un plan habitacional y de equipamiento comunitario, encaminado a la formación de aldeas o villorrios campesinos; con el Ministerio de Educación Pública y la Sociedad Constructora de Establecimientos Educativos para ejecutar un plan extraordinario de construcciones escolares a fin de incorporar al sistema educacional, en un plazo no inferior a 5 años, a los niños de la zona rural comprendida entre las provincias de Bío Bío y Llanquihue, dando especial atención a una educación básica completa y a una educación media diferenciada que contemple principalmente la técnica profesional, como asimismo para la alfabetización y capacitación técnica de los adultos; con la Junta Nacional de Auxilio Escolar y Becas para planificar una acción conjunta en favor del estudiante rural de la zona comprendida entre las provincias antes aludidas, con el objeto de ampliar e incrementar los beneficios que otorga la Junta, especialmente los de alimentación,

vestuario, útiles escolares y construcción de internados y hogares estudiantiles, y con los diversos organismos del sector agrario a fin de uniformar el sistema de concesión de créditos agrícolas y la asistencia técnica que sea menester para el mejor desarrollo de la actividad agropecuaria, intensificación y diversificación de los cultivos y, en general, para el aumento de la productividad de las tierras indígenas.

Artículo 35.- Corresponderán al Instituto de Desarrollo Indígena las siguientes funciones y atribuciones:

- a) Formular y llevar a cabo una política de desarrollo integral de la población indígena en todo el territorio nacional, en concordancia con los planes, programas y políticas formulados por la Oficina de Planificación Nacional para el país y las respectivas regiones;
- b) Prestar la asistencia legal, técnica y administrativa que requiera el cumplimiento de las funciones y labores que le asigna la presente ley;
- c) Planificar las expropiaciones y ejecutar las restituciones y asignaciones de tierras a que se refiere la presente ley;
- d) Adquirir tierras, a cualquier título, con el objeto de asignarlas a indígenas;
- e) Celebrar convenios con organismos públicos o privados, nacionales o internacionales, para la realización de estudios técnicos o de factibilidad que digan relación con el desarrollo integral del pueblo indígena;
- f) Formular, financiar y ejecutar, total o parcialmente, proyectos y estudios técnicos en relación a sus fines;
- g) Otorgar asistencia técnica económica y social a los indígenas y sus organizaciones;
- h) Defender y representar a los indígenas y sus organizaciones de conformidad a las disposiciones de la presente ley, e
- i) En general, ejecutar todos los actos y celebrar todos los contratos y convenios que estime conveniente para la mejor consecución de sus fines.

Artículo 36.- Autorízase al Presidente de la República para transferir al Instituto de Desarrollo Indígena, como aporte extraordinario, para los fines que le son propios, bienes muebles o inmuebles pertenecientes a Instituciones o empresas del Estado, en la forma y condiciones que determine el Reglamento. Asimismo, se autoriza al Presidente de la República para transferir gratuitamente al Instituto de Desarrollo Indígena bienes muebles o inmuebles de propiedad fiscal.

Artículo 37.- Facúltase al Instituto de Desarrollo Indígena para que, a través del Banco del Estado de Chile u otros organismos estatales de crédito y de acuerdo a las normas especiales que establezca el Reglamento, otorgue créditos a los indígenas, cooperativas campesinas u otras organizaciones de producción en que participen o de las que formen parte.

Artículo 38.- Facúltase al Presidente de la República para transferir gratuitamente al Instituto de Desarrollo Indígena terrenos fiscales con el fin de que sean asignados a campesinos indígenas en la forma dispuesta en el Párrafo Cuarto del Título Primero de esta Ley.

Artículo 39.- Facúltase a la Corporación de la Reforma Agraria para transferir gratuitamente al Instituto de Desarrollo Indígena el todo o parte de predios expropiados con el objeto de que sean asignados a indígenas o a comunidades indígenas, en conformidad con las disposiciones del Título IV de la ley N° 16.640.

Artículo 40.- La Dirección Superior del Instituto de Desarrollo Indígena estará a cargo de un Consejo constituido por las siguientes personas:

- a) El Ministro de Agricultura o el representante que designe. En caso de estar presente, el Ministro presidirá el Consejo. En su ausencia, corresponderá presidir al Intendente de la Provincia de Cautín y, a falta de éste, al Director Ejecutivo del Instituto;
- b) El Intendente de la provincia de Cautín;

- c) El Director Ejecutivo del Instituto;
- d) El Ministro de Educación Pública;
- e) El Vicepresidente Ejecutivo de la Corporación de Fomento de la Producción;
- f) El Vicepresidente Ejecutivo de la Corporación de la Reforma Agraria;
- g) El Vicepresidente Ejecutivo del Instituto de Desarrollo Agropecuario;
- h) El Director Ejecutivo del Servicio Agrícola y Ganadero;
- i) El Director de la Oficina de Planificación Nacional, y
- j) Siete representantes campesinos mapuches, elegidos en votación unipersonal, directa y secreta por los campesinos mapuches, con la sola excepción de los ausentes a que se refiere el artículo 4.

Cada uno de los Consejeros señalados en las letras d), e), f), g), h), e i) podrá delegar su representación en el funcionario que designe de entre los que pertenezcan a la respectiva institución.

Artículo 41.- El Reglamento de esta ley fijará las normas sobre Estatuto Orgánico del Instituto y contendrá, además, las referentes a inhabilidades, forma de elección y duración del período de los Consejeros señalados en la letra j) del artículo anterior, quienes desempeñarán sus funciones en forma remunerada, de la manera que el mismo Reglamento determine.

Artículo 42.- Corresponderán al Consejo del Instituto de Desarrollo Indígena las siguientes funciones y atribuciones:

- a) Formular las políticas generales que deberá cumplir el Instituto;
- b) Aprobar los presupuestos corrientes y de capital sobre la base del proyecto que deberá presentarle el Director Ejecutivo antes del 1° de Junio de cada año; Los presupuestos aprobados deberán someterse a la consideración del Presidente de la República antes del 1° de Julio de cada año.
- c) Fijar anualmente las Plantas del personal del Instituto y sus remuneraciones, a propuesta del Director Ejecutivo y de acuerdo con el Estatuto del Personal a que se refiere el artículo 51. Estas plantas deberán ser aprobadas por Decreto Supremo;
- d) Revisar y aprobar los Balances Financieros y de actividades que el Director Ejecutivo debe presentar, a lo menos, una vez al año;
- e) Autorizar al Director Ejecutivo para contratar préstamos con personas jurídicas, nacionales o extranjeras u organismos internacionales y para requerir asistencia financiera y técnica, nacional o internacional, para el cumplimiento de los objetivos del Instituto;
- f) Autorizar al Director Ejecutivo para adquirir, gravar y enajenar bienes raíces;
- g) Acortar subvenciones a personas jurídicas, cuya inversión esté destinada a la investigación y fomento del desarrollo integral de los indígenas, y
- h) En general, ejercer los deberes y atribuciones que ésta y otras leyes le señalen.

Artículo 43.- El Instituto de Desarrollo Indígena tendrá un Secretario Abogado, quien desempeñará las funciones de Secretario del Consejo y tendrá la calidad de Ministro de Fe.

Artículo 44.- La administración del Instituto de Desarrollo Indígena corresponderá a un Director Ejecutivo, quien tendrá la representación judicial y extrajudicial del mismo, con las facultades señaladas en el artículo 7 del Código de Procedimiento Civil y será el Jefe Superior del Servicio.

Artículo 45.- El Director Ejecutivo del Instituto de Desarrollo Indígena será designado por el Presidente de la República, permanecerá en el cargo mientras cuente con su confianza y tendrá las siguientes atribuciones y obligaciones:

- a) Proponer al Consejo las Plantas del Personal del Instituto, con sus respectivos cargos y remuneraciones;
- b) Proponer al Consejo el encasillamiento del personal;
- c) Presentar al Consejo los Balances Financieros y Memorias de las actividades del Instituto, dentro del mes siguiente a aquél en que el balance haya sido cerrado y, a lo menos, una vez al

año;

d) Someter anualmente a la aprobación del Consejo el Proyecto de Presupuesto y los Programas de Acción que deban regir o aplicarse en el año siguiente y proponer sus modificaciones;

e) Ejecutar y hacer cumplir los acuerdos del Consejo y velar por el fiel cumplimiento de las disposiciones legales y reglamentarias cuya aplicación o vigilancia esté encomendada al Instituto de Desarrollo Indígena;

f) Proponer a la aprobación del Consejo los reglamentos necesarios para el buen funcionamiento del Instituto y las modificaciones a dichos reglamentos;

g) Proponer a la aprobación del Consejo la creación, modificación, supresión o fusión de oficinas, secciones, departamentos o Direcciones Zonales, cuando así lo estime necesario para la buena marcha del Instituto;

h) Contratar, en casos calificados, con aprobación del Consejo, empleados y obreros para el desempeño de labores que no puedan ser atendidas por el personal de las respectivas plantas. En igual forma, cuando deban realizarse labores accidentales que no sean las habituales del Instituto, podrá contratar, sobre la base de honorarios, a profesionales, técnicos, empresas o instituciones nacionales o extranjeras u organismos internacionales para la realización de estudios, tareas o investigaciones específicas relacionadas con las actividades del Instituto;

i) Delegar facultades en funcionarios superiores del Instituto, y

j) Ejercer las demás facultades y adoptar las resoluciones que esta ley y los reglamentos le encomienden o que sean necesarios para la consecución de los fines del Instituto.

Artículo 46.- El patrimonio del Instituto de Desarrollo Indígena estará formado por los siguientes bienes y recursos:

a) Todos los inmuebles que el Fisco tiene destinados para el funcionamiento de la Dirección de Asuntos Indígenas y los bienes muebles inventariados en dicho Servicio. Los inmuebles se entenderán transferidos al Instituto por el sólo ministerio de la ley y los Conservadores de Bienes Raíces deberán practicar las inscripciones a solicitud escrita del Director Ejecutivo, previa certificación del Director de Tierras y Bienes Nacionales de que tales inmuebles estaban destinados a la Dirección de Asuntos Indígenas. Las referidas inscripciones quedarán exentas de todo impuesto y derechos arancelarios;

b) Los aportes y subvenciones que se consulten en la Ley de Presupuestos de la Nación o en leyes especiales;

c) El producto de las tarifas que fija el Instituto por servicios prestados a terceros, y

d) Los demás bienes y recursos que adquiera o reciba en lo sucesivo, a cualquier título.

Artículo 47.- Transfiérense al Instituto de Desarrollo Indígena todos los dineros y recursos que el Estado ha puesto a disposición del Banco del Estado de Chile en cumplimiento a lo prescrito en el Título Octavo de la ley número 14.511.

Todos los dineros que el Banco del Estado de Chile recupere de los deudores y que correspondan a préstamos efectuados con dineros fiscales, de acuerdo con lo señalado en el inciso anterior, se depositarán en una cuenta única fiscal, a nombre del Instituto de Desarrollo Indígena, que para estos efectos deberá abrir el Banco del Estado de Chile.

Artículo 48.- El Presidente de la República, dentro del plazo de 180 días de publicada esta ley, deberá señalar el porcentaje del presupuesto de gastos corrientes y de capital del Ministerio de Agricultura que deberá consultarse como aporte al Instituto de Desarrollo Indígena, anualmente, en la Ley de Presupuestos de la Nación, a partir del año 1973. Este aporte lo destinará el referido Instituto para desarrollo, préstamos, construcciones, ayuda técnica, donaciones, erradicaciones y reagrupamiento de zonas indígenas.

Artículo 49.- El Instituto de Desarrollo Indígena estará sometido a la fiscalización de la Superintendencia de Bancos en lo que respecta al ingreso e inversión de sus fondos y al examen o juzgamiento de las cuentas de las personas que tengan a su cargo bienes de la Institución, sin perjuicio de la fiscalización que, de acuerdo a la ley N° 10.336, corresponde a la

Contraloría General de la República sobre dicho Instituto y sobre la acción de la Superintendencia de Bancos.

Artículo 50.- El Instituto de Desarrollo Indígena estará exento de toda clase de impuestos, tasas, derechos y contribuciones, incluidos los notariales y de Conservador de Bienes Raíces; de los derechos, impuestos y tasas que se perciban por las aduanas, y de los impuestos a la compraventa y otras convenciones sobre bienes a que se refiere la ley número 12.120, cuyo texto definitivo fue fijado por el artículo 33 de la ley número 16.166, de 29 de Abril de 1966 y sus modificaciones.

Las exenciones a que se refiere el inciso anterior en caso alguno podrán beneficiar a terceros que contraten con el Instituto de Desarrollo Indígena y en el caso de documentos que este Instituto otorgue la exención comprenderá sólo a la parte del tributo que le hubiere correspondido pagar a dicho Instituto de no mediar la exención

Artículo 51.- Los empleados, personal secundario servicios menores y obreros del Instituto de Desarrollo Indígena se regirán por el Estatuto del Personal establecido en el DFL. RRA. N° 22, de 1963 y sus modificaciones.

Sin perjuicio de lo anterior, el personal del Instituto de Desarrollo Indígena tendrá el régimen provisional de la Caja Nacional de Empleados Públicos y Periodistas y se le aplicará el artículo 101 y los párrafos 18, 19 y 20 del Título II del DFL. 338, de 1960.

Artículo 52.- El Instituto de Desarrollo Indígena establecerá un Servicio de Bienestar, al que pertenecerán todos los trabajadores del Instituto que lo soliciten. Facúltase al Presidente de la República para que, dentro del plazo de 180 días a contar de la publicación de esta ley, dicte el Reglamento Orgánico del Servicio de Bienestar.

### TITULO TERCERO DISPOSICIONES GENERALES

#### Párrafo Primero Normas de Procedimiento

Artículo 53.- Las cuestiones a que diere lugar la administración, explotación, uso y goce de las tierras indígenas y los actos y contratos que se refieran o incidan en ellas, en que sean partes o tengan interés indígenas, serán resueltas, en única instancia, por el Juez de Letras de Mayor Cuantía del Departamento donde se encontrare ubicado el inmueble, conforme a las siguientes normas:

1.- La demanda se formulará verbalmente o por escrito, debiendo el Tribunal, en el primer caso, levantar un acta en formularios especiales que proporcionará el Instituto de Desarrollo Indígena.

Presentada la demanda, el Juez deberá darle curso de inmediato, aunque el interesado concurra sin patrocinio o representación de abogado y aún cuando a ella no acompañe antecedente alguno en que se funde;

2.- El Tribunal citará al demandado a una audiencia no posterior al décimo día siguiente al de la resolución a fin de que formule sus descargos y señale los medios de prueba de que se valdrá. Si no concurriere, se proseguirá el procedimiento en su rebeldía, sin más trámite, pudiendo hacerse parte en cualquier estado del juicio;

3.- Con la declaración del demandante, y del demandado, en su caso, el Tribunal solicitará informes al Instituto de Desarrollo Indígena y al Cuerpo de Carabineros de Chile, enviándoles copia de ambas actuaciones;

4.- El informe del Instituto deberá contener todos los antecedentes necesarios para resolver el litigio y, entre otros, un estudio jurídico, técnico y socio económico de la cuestión debatida, la prueba de testigos y demás que hayan presentado las partes.

A este informe deberán agregarse, de oficio o a petición de parte, los documentos e

instrumentos que se estime procedentes.

Tratándose de conflictos entre comuneros, el Instituto deberá, para emitir su informe, escuchar la opinión de la Asamblea de Comuneros, del Comité Campesino o de los Comités de Disciplina de las Cooperativas, en su caso, de cuyas declaraciones u opiniones deberá, levantarse un acta inmediata y circunstanciada que será firmada por todos los asistentes.

En todo caso, el informe deberá ser suscrito por un abogado del Instituto de Desarrollo Indígena, quien será responsable de su autenticidad;

5.- Dentro del plazo de 10 días de recibidos ambos informes, el Tribunal dictará sentencia definitiva sin más trámite, a menos que estime necesario que el Instituto amplíe su informe, el que deberá hacerlo en el término de diez días;

6.- Los incidentes que se formulen por las partes se fallarán conjuntamente con la cuestión principal;

7.- La sentencia deberá contener a lo menos: la designación precisa de las partes litigantes, su domicilio y profesión u oficio; las consideraciones de hecho o de derecho que sirven de fundamento a la sentencia; la enumeración de la leyes, y en su defecto de los principios de equidad, con arreglo a los cuales se pronuncia el fallo, y la decisión del asunto controvertido;

8.- Las notificaciones personales o por cédula que procedan se practicarán por funcionarios del Cuerpo de Carabineros quienes, para este efecto, tendrán la calidad de Ministros de Fe;

9.- El procedimiento no podrá tener una duración superior a 30 días, a menos que el Juez, por resolución fundada, resuelva prorrogar el plazo por otro período igual;

10.- El cumplimiento de la sentencia definitiva y de las demás medidas que, de oficio o a petición de parte, decreta el Tribunal, se hará dentro del plazo de 30 días a través del Instituto de Desarrollo Indígena, el que deberá designar uno o varios funcionarios que tendrán la calidad de Ministro de Fe;

11.- Para cumplir y hacer cumplir sus resoluciones, el Juez podrá decretar el auxilio de la fuerza pública, con facultades de allanamiento y descerrajamiento si fuere necesario;

12.- En lo no previsto por esta ley, el Juez actuará como árbitro arbitrador, y

13.- Estas normas no se aplicarán a las cuestiones que, conforme a esta ley, tienen señalado un procedimiento distinto.

Artículo 54.- Las demandas a que se refiere el artículo anterior se presentarán al Juzgado de Letras de Mayor Cuantía de Turno en los departamentos en que hubiere más de un Juzgado en materia civil.

Artículo 55.- Los indígenas gozarán de privilegio de pobreza para todos los efectos legales y administrativos. El Reglamento determinará la forma de hacer valer este derecho.

Artículo 56.- El Instituto de Desarrollo Indígena, a petición de parte, podrá asumir la defensa y representación de los indígenas y de sus organizaciones en todos los asuntos judiciales o extrajudiciales en que sólo una de las partes sea indígena.

Esta defensa y representación deberá ser gratuita.

Artículo 57.- La rectificación de los errores de hecho existentes en los títulos de merced y títulos gratuitos de dominio a que se refiere esta ley se resolverá, sin forma de juicio, por el Juez de Letras de Mayor Cuantía del departamento respectivo, a solicitud del Instituto de Desarrollo Indígena o del interesado. En este último caso, el Juez procederá previo informe del Instituto.

## **Párrafo Segundo**

### **Normas Administrativas**

Artículo 58.- Facúltase al Presidente de la República para que, dentro del plazo de 180 días contado desde la publicación de esta ley, dicte normas sobre organización, funcionamiento y



atribuciones del Archivo General de Asuntos Indígenas, que dependerá del Instituto de Desarrollo Indígena.

Artículo 59.- Los archivos de la Comisión Radicadora de Indígenas, de los protectorados de indígenas, de los Juzgados de Letras de Indios y de todos los servicios u organismos del Estado que se refieren a tierras de indígenas pasarán al Archivo General de Asuntos Indígenas.

Artículo 60.- El Intendente o Gobernador respectivo podrán conceder el auxilio de la fuerza pública a los funcionarios del Instituto de Desarrollo Indígena que lo soliciten, cuando éstos se vieren impedidos para visitar, inspeccionar, levantar planos, tasar o efectuar cualquiera diligencia que diga relación con el cumplimiento de las disposiciones de la presente ley.

Artículo 61.- Agregase, en la letra c) del artículo 1° del DFL. RRA. N° 10, de 1963, sustituyendo el punto y coma (;) por una coma (,) la siguiente frase final: "y el Director Ejecutivo del Instituto de Desarrollo Indígena o su representante;".

Artículo 62.- Introdúcense las siguientes modificaciones al DFL. RRA. N° 22, de 1963, cuyo texto coordinado y sistematizado fue aprobado por decreto N° 54, de 1968, del Ministerio de Agricultura:

1a.- Agrégase al artículo 25 el siguiente inciso final, nuevo:

"La fijación y aprobación de las plantas y la fusión de empleos no podrá significar, en ningún caso, la supresión de empleos.";

2a.- Sustitúyese el inciso primero del artículo 50 por el siguiente:

"Artículo 50.- Las funciones del empleado de planta sólo se terminan:

- a) Por aceptación de la renuncia;
- b) Por declaración de vacancia;
- c) Por jubilación;
- d) Por destitución, y
- e) Por fallecimiento.", y

3a.- Derógase el artículo 53.

Artículo 63.- La Corporación de la Reforma Agraria deberá reservar, para asignar a campesinos indígenas o a comunidades indígenas, en cualquiera de las formas señaladas en los artículos 66 y 67 de la ley N° 16.640, un porcentaje de las tierras que haya expropiado y no asignado a la fecha de vigencia de esta ley o que en el futuro expropie en las provincias de Bío Bío a Llanquihue, ambas inclusive. Este porcentaje se fijará anualmente por el Presidente de la República, y los Jefes Zonales de la Corporación de la Reforma Agraria serán personal y directamente responsables del cumplimiento de esta obligación.

Artículo 64.- Si con motivo de la aplicación de las normas contenidas en los Párrafos Tercero y Cuarto del Título Primero de esta ley el afectado conservare en su dominio una superficie de terreno inferior a diez hectáreas de riego básicas, tendrá derecho a exigir su compra por el Instituto de Desarrollo Indígena, siempre que hubiere acuerdo respecto del precio, el que deberá pagarse al contado.

Artículo 65.- Derógase la ley N° 14.511, de 3 de Enero de 1961 y sus modificaciones posteriores. Sin embargo, continuarán vigentes las disposiciones que crean los cargos de Ministro y Relator de la Corte de Apelaciones de Temuco.

Artículo 66.- Estarán exentos de pago de contribuciones fiscales los predios de comunidades indígenas.

Igualmente estarán exentas de todas las tasas, derechos notariales y de Conservador de Bienes Raíces las asignaciones y transferencias efectuadas por el Instituto de Desarrollo Indígena y las transferencias entre indígenas.

Artículo 67.- En los concursos para proveer en los organismos del sector público cargos que deben ser desempeñados en zonas en que vivan indígenas, se asignará a éstos un puntaje especial, en las condiciones que determine el Reglamento que deberá dictar el Presidente de la República.

#### Párrafo Tercero Normas de Desarrollo Educacional

Artículo 68.- Será obligación del Instituto promover la educación profesional y técnica de los indígenas, desarrollar la cultura y la artesanía y estimular su gradual integración a las diversas actividades nacionales con plenitud de derechos y responsabilidades.

Artículo 69.- El Instituto suscribirá acciones de la Sociedad Constructora de Establecimientos Educacionales para la construcción de internados u hogares estudiantiles que impartan educación básica, técnica y profesional a los indígenas y destinará recursos para financiar centros de formación de adultos y escuelas de prácticos agrícolas, de técnicos y de oficios en general, conforme a un programa que permita la gradual erradicación de zonas agrícolas de excesiva población indígena.

Artículo 70.- Será obligación del Instituto promover el desarrollo de la artesanía indígena, constituir centros artesanales, otorgar créditos en dinero, en materias primas o en elementos destinados a la artesanía de la plata y otros metales, de la lana y otras fibras naturales, del cuero y otros materiales y asegurar su comercialización organizando compradores de las obras artesanales.

Artículo 71.- El Ministerio de Educación Pública deberá consultar anualmente, en los presupuestos de sus organismos dependientes, las cantidades necesarias para realizar un programa intensivo de educación, a todos los niveles, de alumnos indígenas, cuyas modalidades se fijarán mediante convenio especial que el Ministerio deberá celebrar con el Instituto de Desarrollo Indígena, el cual concurrirá con los aportes que al efecto se acuerden.

Artículo 72.- Las Universidades del país deberán reservar anualmente un número determinado de matrículas para estudiantes indígenas, bajo las normas especiales de ingreso que ellas mismas establezcan.

Artículo 73.- A partir de 1973 y por un plazo mínimo de diez años, el Instituto Nacional de Capacitación Profesional (INACAP) deberá destinar anualmente un porcentaje no inferior al 10% de sus recursos a la realización de programas especiales orientados a la promoción, capacitación y adiestramiento de campesinos indígenas.

#### DISPOSICIONES TRANSITORIAS

Artículo 1.- Los juicios y asuntos en actual tramitación ante los Juzgados de Letras de Indios pasarán al conocimiento de los Juzgados de Letras de Mayor Cuantía del departamento respectivo y se seguirán sustanciando conforme a las siguientes normas:

1.- Los juicios de restitución, reivindicación, posesorios o en que se ejerza cualquiera acción

referente al dominio o posesión de las tierras indígenas, seguidos con particulares, se someterán a las normas del juicio sumario en lo que sea compatible con el actual de su tramitación.

Para estos efectos y dentro del plazo de 15 días, contado desde el ingreso de la causa a la Secretaría del Tribunal, el Juez decretará las medidas que estime convenientes para ordenar y regularizar el procedimiento, para sanear los errores u omisiones que advierta en el proceso y que puedan acarrear la nulidad de todo o parte de lo obrado y, en general, para dejar la causa en condiciones de seguirse sustanciando en forma ordenada. Esta resolución se notificará a las partes personalmente y en contra de ella no procederá recurso alguno.

En lo demás, se observarán las reglas contempladas en el artículo 24;

2.- Los juicios seguidos entre indígenas continuarán tramitándose conforme al procedimiento indicado en el Párrafo Primero del Título Tercero de esta ley;

3.- En los juicios a que se refieren los números anteriores no podrá alegarse el abandono de la instancia hasta después de dos años de vigencia de la presente ley, y

4.- En los departamentos en que haya más de un Juzgado de Letras de Mayor Cuantía en lo Civil, la distribución de las causas se hará conforme a las normas que imparta la respectiva Corte de Apelaciones.

Artículo 2.- No obstante lo dispuesto en el artículo anterior, las gestiones sobre autorizaciones para enajenar, arrendar y dar en aparcería tierras indígenas, se seguirán conociendo por el Instituto de Desarrollo Indígena, conforme a las disposiciones de esta ley.

Artículo 3.- Se tendrá por ausentes a los comuneros que, a la fecha de publicación de esta ley, se encuentren en el caso de los incisos primero y segundo del artículo 4 permanente y a ellos se aplicarán las normas de los artículos 4 y 5 permanentes de esta ley.

Artículo 4.- Sin perjuicio de lo dispuesto en el artículo 7 permanente, los ausentes a que se refiere el artículo anterior podrán también, con aprobación del Instituto de Desarrollo Indígena, enajenar sus acciones y derechos en tierras indígenas a cualquiera de sus parientes que sea comunero indígena campesino, hasta el segundo grado de consanguinidad o de afinidad inclusive.

Este derecho sólo podrán ejercerlo hasta la fecha en que quede ejecutoriada la resolución que declare la ausencia.

Si la enajenación se realizare mediante donación, ésta no requerirá de insinuación ni estará afecta a impuestos.

Artículo 5.- Los Conservadores de Bienes Raíces, a petición del interesado o del Instituto de Desarrollo Indígena, procederán a cancelar las inscripciones de las hipotecas que se hubieren constituido sobre las hijuelas resultantes de la división de una comunidad indígena para garantizar los alcances en favor de otros comuneros, cuando hubieren transcurrido más de cinco años desde la inscripción del gravamen y el crédito que garanticen no exceda de una cantidad de dinero equivalente a un sueldo vital mensual para empleado particular, escala A), del departamento de Santiago.

El Instituto de Desarrollo Indígena quedará solidariamente obligado al pago del crédito, en conformidad a las normas del derecho común.

Artículo 6.- La facultad conferida al Consejo del Instituto de Desarrollo Indígena por el artículo 17 de esta ley, podrá ser ejercida respecto del todo o parte de los terrenos sobre los cuales existiere juicio de restitución pendiente a la fecha de publicación de esta ley. En tal caso se tendrá por abandonada la instancia por ambas partes para todos los efectos legales.

Artículo 7.- Exceptúase a los indígenas de la obligación de exhibir los documentos a que se refieren los artículos 2 de la ley N° 11.575 y 38 de la ley N° 12.861; el decreto supremo N° 1.475, de 31 de Enero de 1959, y el artículo 2 transitorio, letra g), de la ley N° 16.250, de 1965,

en los actos y contratos a que se refiere la presente ley, por el plazo de cinco años a contar de la fecha de su publicación.

Artículo 8.- Mientras se eligen los consejeros a que se refiere la letra j) del artículo 40, dichos cargos serán desempeñados en forma provisional y por un lapso que no podrá exceder de 18 meses, por las personas que designe el Presidente de la República a propuesta en ternas que las respectivas comunidades indígenas deberán presentar en el plazo de 90 días contado desde la publicación de esta ley.

Dentro del plazo de 18 meses a que se refiere el inciso anterior, se procederá a la elección de los consejeros definitivos en representación de los indígenas indicados en la referida letra j), la que se ceñirá a las normas del Reglamento respectivo, en la forma señalada en el artículo 41, transcurrido este plazo y aun cuando dicha elección no se hubiere realizado, los consejeros provisionales cesarán en sus cargos.

Artículo 9.- Facúltase al Presidente de la República para que, a solicitud del Instituto de Desarrollo Indígena, derogue los decretos de expropiación de tierras indígenas que se hubieren dictado en conformidad a lo dispuesto en los artículos 46 a 50 del decreto N° 4.111, de 9 de Julio de 1931 y artículos 69 y 73 de la ley N° 14.511, de 3 de Enero de 1961, respecto de los cuales no se hubiere hecho la tradición al ocupante a la fecha de vigencia de esta ley.

Artículo 10.- Las expropiaciones de terrenos que se hubieren decretado en conformidad a los artículos 78 de la ley N° 14.511 y 180 de la ley N° 16.640, se sujetarán a las disposiciones del Párrafo Cuarto del Título Primero de esta ley, salvo en lo referente al pago de la indemnización, lo que se hará en la forma establecida en el mencionado artículo 180.

Artículo 11.- El Banco del Estado de Chile, la Corporación de Fomento de la Producción y el Instituto de Desarrollo Agropecuario condonarán las deudas contraídas por campesinos indígenas hasta por la suma de E° 4.000 por persona y los intereses devengados en la parte que se encontraban pendientes al 31 de Diciembre de 1971.

Las condonaciones que afecten al Banco del Estado de Chile sólo podrán referirse a aquellos préstamos que se hubieren otorgado con cargo a los fondos que le han sido aportados por la ley N° 14.511.

No obstante, el Banco del Estado de Chile podrá autorizar dentro de las limitaciones establecidas, la condonación que exceda a los fondos de la ley N° 14.511, para cuyo efecto, se le otorgarán los recursos necesarios en la Ley de Presupuestos de la Nación.

Artículo 12.- Facúltase al Presidente de la República para que, con acuerdo de la Corte Suprema, disponga el traslado de los funcionarios y empleados de los Juzgados de Letras de Indios a cargos de igual categoría en los respectivos escalafones del Poder Judicial.

Durante el lapso que medie entre la fecha de vigencia de la presente ley y la destinación definitiva, los funcionarios y empleados aludidos quedarán en comisión de servicio, por el solo ministerio de la ley y a disposición de la Corte de Apelaciones de Temuco, salvo el personal del Juzgado de Letras de Indios de la Unión, el que quedará en comisión de servicio y a disposición de la Corte de Apelaciones de Valdivia.

Artículo 13.- Sin perjuicio de lo dispuesto en el artículo anterior, los funcionarios y empleados que allí se mencionan gozarán de preferencia para ser incluidos en las ternas que se formen para proveer cargos de igual categoría o de otra superior a que tengan derecho a optar de acuerdo a su antigüedad en los respectivos escalafones.

Artículo 14.- Los funcionarios que actualmente prestan servicios, a cualquier título, en la Dirección de Asuntos Indígenas y que pertenezcan a ésta u otros servicios del Estado, organismos fiscales, semifiscales o de administración autónoma, quedarán incorporados de

pleno derecho a las plantas permanentes del Instituto de Desarrollo Indígena, debiendo procederse a su encasillamiento.

Este encasillamiento no podrá significar, en caso alguno, terminación de funciones ni disminución de remuneraciones de dichos funcionarios.

Facúltase al Presidente de la República para que efectúe el primer encasillamiento de los funcionarios del Instituto de Desarrollo Indígena sin necesidad de cumplir con los trámites de proposición del Director Ejecutivo y aprobación del Consejo a que se refiere esta ley.

Asimismo, todos los funcionarios de la Dirección de Asuntos Indígenas, que, a la publicación de la presente ley, se encuentren destinados o en comisión de servicios en la Dirección de Tierras y Bienes Nacionales y en otros organismos de la Administración Pública, quedarán automáticamente en las plantas de dichas reparticiones.

Artículo 15.- Los actuales funcionarios de la Dirección de Asuntos Indígenas que hayan cumplido los años de servicios requeridos para acogerse a los beneficios de jubilación, de acuerdo a las disposiciones legales vigentes, podrán hacerlo gozando del 90% de sus actuales remuneraciones.

El beneficio contemplado en el inciso anterior podrá ser impetrado por los funcionarios que hubieren jubilado o se acojan a jubilación entre el 1º de Noviembre de 1971 y los noventa días siguientes a la fecha de publicación de esta ley.

Lo dispuesto en este artículo en caso alguno podrá significar disminución de jubilación para el personal en actual servicio que se acoja a las leyes vigentes que regulan este beneficio.

El mayor gasto que importe la aplicación de este artículo se imputará al ítem 08/01/02.036.001 del Presupuesto de la Nación para 1972.

Artículo 16.- Los trabajadores, de la Dirección de Asuntos Indígenas que, a la fecha de entrar en vigencia esta ley, estuvieren afiliados al Servicio de Bienestar del Ministerio de Tierras y Colonización, continuarán perteneciendo a él hasta la fecha de creación del Servicio de Bienestar del Instituto de Desarrollo Indígena.

Artículo 17.- El Servicio de Bienestar del Ministerio de Tierras y Colonización traspasará al Servicio de Bienestar del Instituto de Desarrollo Indígena la totalidad de los fondos de los afiliados que pasen a este último, en cuatro cuotas trimestrales iguales, a contar de la fecha de creación de dicho Servicio.

Artículo 18.- El Presidente de la República podrá, durante el año 1972, efectuar los trasposos de ítem necesarios en el Presupuesto del Ministerio de Agricultura, para asignar recursos al Instituto de Desarrollo Indígena".

Y por cuanto he tenido a bien aprobarlo y sancionarlo; por tanto, publíquese y llévase a efectos como ley de la República.

Santiago, a quince de Septiembre de mil novecientos setenta y dos.- SALVADOR ALLENDE GOSSENS.- Jacques Chonchol Chait.- Humberto Martones M.

Lo que transcribo a Ud. para su conocimiento.- Saluda atentamente a Ud.- Eduardo Montenegro A., Subsecretario de Agricultura.

### **3.2.- Ley Nº 19453 Ley Indígena. (Extractos).**

**ESTABLECE NORMAS SOBRE PROTECCIÓN, FOMENTO Y DESARROLLO DE LOS INDÍGENAS, Y CREA LA CORPORACIÓN NACIONAL DE DESARROLLO INDÍGENA**

**TENIENDO PRESENTE QUE EL H. CONGRESO NACIONAL HA DADO SU APROBACIÓN AL SIGUIENTE PROYECTO DE LEY:**

## **TITULO** **De Los Indígenas, Sus Culturas y Sus Comunidades**

I

### **Párrafo** **Principios Generales**

1º

**Artículo 1º** - El Estado reconoce que los indígenas de Chile Son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde los tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura. El Estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile a: a Mapuche, Aimara, Rapa Ni o Pascuenses, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes. El Estado valora su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación Chilena, así como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores. Es deber de la sociedad en general y del Estado en particular, a través de sus instituciones respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines y proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación.

### **Párrafo** **De La Calidad Indígena**

2º

**Artículo 2º.-** Se consideraran indígenas para los efectos de esta ley, las personas de nacionalidad chilena que se encuentren en los siguientes casos:

- a) Los que sean hijos de padre o madre indígena, cualquiera que sea a naturaleza de su filiación, inclusive la adoptiva: Se entenderá por hijos de padre o madre indígena a quienes descendan de habitantes originarios de las tierras identificadas en el artículo 12, números 1 y 2.
- b) Los descendientes de las etnias indígenas que habitan el territorio nacional, siempre que posean a lo menos un apellido indígena: Un apellido no indígena será considerado indígena, para los efectos de esta ley, si se acredita su procedencia indígena por tres generaciones, y
- c) Los que mantengan los rasgos culturales de alguna etnia indígena, entendiéndose por tales la práctica de formas de vida, costumbres o religión de estas etnias de un modo habitual cuyo cónyuge sea indígena. En estos casos, será necesario, además, que se autoidentifiquen como indígenas.

**Artículo 3º .-** La calidad de indígena podrá acreditarse mediante un certificado que otorgara la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Si esta deniega el certificado, el interesado, sus herederos o cesionarios podrán recurrir ante el Juez de Letras respectivo quien resolverá, sin forma de juicio, previo informe de la Corporación.

Todo aquel que tenga interés en ello, mediante el mismo procedimiento y ante el Juez de Letras respectivo, podrá impugnar la calidad de indígena que invoque otra persona, aunque tenga certificado.

**Artículo 4º .-** Para todos los efectos legales, la posesión notoria del estado civil de padre, madre, cónyuge o hijo se considerará como título suficiente para constituir en favor de los indígenas los mismos derechos y obligaciones que, conforme a las leyes comunes, emanen de la filiación legítima y del matrimonio civil. Para acreditarla bastara la información testimonial de parientes o vecinos, que podrá rendirse en cualquier gestión judicial, o un informe de la Corporación suscrito por el Director.

Se entenderá que la mitad de los bienes pertenecen al marido y la otra mitad a su cónyuge, a menos que conste que los terrenos han sido aportados por sólo uno de los cónyuges.

**Artículo 5º** .- Todo aquel que, atribuyéndose la calidad de indígena sin serlo, obtenga algún beneficio económico que esta ley consagra sólo para los indígenas, será castigado con las penas establecidas en el artículo 467 del Código Penal.

**Artículo 6º**.- Los censos de población nacional deberán determinar la población indígena existente en el país.

**Párrafo**  
**De las Culturas Indígenas**

**3º**

**Artículo 7º** .- El Estado reconoce el derecho de los indígenas a. mantener y desarrollar sus actividades propias manifestaciones culturales, en todo lo que no se oponga a la moral, a las buenas costumbres y al orden público. El estado tiene el deber de promover las culturas indígenas, las que forman parte patrimonio de la Nación chilena.

**Artículo 8º** .- Se considerara falta la discriminación manifiesta o intencionada en contra de los indígenas, en razón de su origen y su cultura. El que incurriere en esta conducta será sancionado con multa de uno a cinco ingresos mínimos mensuales.

**Párrafo**  
**De la Comunidad Indígena**

**4º**

**Artículo 9º**.- Para los efectos de esta ley Se entenderá por Comunidad Indígena, toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones:

- a) Provengan de un mismo tronco familiar,
- b) Reconozcan una jefatura tradicional;
- c) Posean o hayan poseído tierras indígenas en común, y d) Provengan de un mismo poblado antiguo.

**Artículo 10.-** La constitución de las Comunidades Indígenas será acordada en asamblea que se celebrara con la presencia del correspondiente notario, oficial del Registro Civil o Secretario Municipal.

En la Asamblea se aprobarán los estatutos de la organización y se elegirá su directiva. De los acuerdos referidos se levantará un acta, en la que se incluirá la nómina e individualización de los miembros de la Comunidad, mayores de edad, que concurrieron a la Asamblea constitutiva y de los integrantes de sus respectivos grupos familiares La Comunidad se entenderá constituida si concurre, a lo menos un tercio de los indígenas mayores de edad con derecho a afiliarse a ella. Para el solo efecto de establecer el cumplimiento del quórum mínimo de constitución, y sin que ello implique afiliación obligatoria se individualizará en el acta constitutiva a todos los indígenas que se encuentren en dicha situación. Con todo, se requerirá un mínimo diez miembros mayores de edad.

Una copia autorizada del acta de constitución deberá ser depositada en la respectiva Subdirección Nacional, Dirección Regional u Oficina de Asuntos Indígenas de la Corporación, dentro de el plazo de treinta días contados desde la fecha de la Asamblea, debiendo el subdirector Nacional, Director Regional o Jefe de la Oficina, proceder a inscribirla en el Registro de Comunidades Indígenas, informando a su vez a la Municipalidad respectiva.

La Comunidad Indígena gozará de personalidad jurídica por el solo hecho de realizar el deposito del acta constitutiva. Cualquier persona que tenga interés en ello podrá solicitar a la Corporación el otorgamiento de un certificado en el que conste esta circunstancia.

**Artículo 11** .- La corporación no podrá negar el registro de una Comunidad Indígena. Sin embargo, dentro del plazo de treinta días contados desde la fecha del depósito de los

documentos, podrá objetar la constitución de la Comunidad Indígena si no se hubiere dado cumplimiento a los requisitos de la ley y el reglamento se violan para su formación y para la aprobación de sus estatutos, todo lo cual será notificado por carta certificada al presidente del directorio de la respectiva Comunidad Indígena.

La Comunidad Indígena deberá subsanar las observaciones efectuadas dentro del plazo de ciento veinte días contados desde la recepción de la carta certificada. Si así no lo hiciere, la personalidad jurídica caducará por el solo ministerio de la ley y los miembros de la directiva responderán solidariamente por las obligaciones que la Comunidad Indígena hubiere contraído en ese lapso.

Un reglamento detallará la forma de integración los derechos de los ausentes en la asamblea de constitución, organización, derechos y obligaciones de los miembros y la extinción de la Comunidad Indígena

## **TITULO**

**II**

### **Del Reconocimiento, Protección y Desarrollo De Las Tierras Indígenas**

#### **Párrafo**

**1º**

#### **De la Protección de las Tierras Indígenas**

##### **Artículo 12 .- Son tierras indígenas**

1º Aquellas que las porronas o comunidades indígenas actualmente ocupan en propiedad o posesión provenientes de los siguientes títulos:

a) Títulos de comisario de acuerdo a la ley de 10 de junio de 1823.

b) Títulos de merced de conformidad a las leyes de 4 de diciembre de 1866; de 4 de agosto de 1874, y de 20 enero 1883.

c) Cesiones gratuitas de dominio efectuadas conforme a la ley N° 4.169, de 1927; ley N° 4.802, de 1930; decreto supremo N° 4.111, de 1931; ley N° 14.511, de 1961, y ley N° 17.729, de 1972, y sus modificaciones posteriores.

d) Otras formas que el Estado ha usado para ceder, regularizar, entregar o asignar tierras a indígenas, tales como, la ley N° 16.436, de 1966; decreto ley N° 1.939, de 1977, y decreto ley N° 2.695, de 1979, y

e) Aquellas que los beneficiarios indígenas de las leyes N° 15.020, de 1962, y N° 16.640, de 1967, ubicadas en las Regiones VIII , IX y X, inscriban en el Registro de Tierras indígenas, y que constituyan agrupaciones indígenas homogéneas lo que será calificado por la Corporación.

2º Aquéllas que históricamente han ocupado y poseen las personas o comunidades mapuches, aimara, rapa nui o pascuenses, atacameños, quechuas, collas, kawashkar y yámanas, siempre que sus derechos sean inscritos en el Registro de Tierras Indígenas que crea esta Ley, a solicitud de las respectivas comunidades o indígenas titulares de la propiedad.

3º Aquellas que, proviniendo de los títulos y modos referidos en los números precedentes, se declaren a futuro pertenecientes en propiedad a personas o comunidades indígenas por los Tribunales de Justicia.

4º Aquellas que indígenas o sus comunidades reciban a título gratuito de Estado. La propiedad de las tierras indígenas a que se refiere este artículo, tendrá como titulares a las persona naturales indígenas o a la comunidad indígena definida por esta Ley.



La propiedad de las tierras indígenas a que Se refiere este artículo, tendrá como titulares a las personas naturales indígenas o a la comunidad indígena definida por esta Ley.

Las tierras indígenas estarán exentas del pago de contribuciones territoriales.

**Artículo 13 .-** Las tierras a que se refiere el artículo precedente, por exigirle el interés nacional, gozarán de la protección de esta Ley y no podrán ser enajenadas, embargadas, grabadas, ni adquiridas por prescripción, salvo entre comunidades o personas indígenas de una misma etnia. No obstante se permitirá gravarlas, previa autorización de la Corporación. Este gravamen no podrá comprender la casa habitación de la familia indígena y el terreno necesario para su subsistencia. Igualmente las tierras cuyos titulares sean Comunidades Indígenas no podrán ser arrendadas, dadas en comodato, ni cedidas a terceros en uso, goce o administración.

Las de personas naturales indígenas podrán serlo por un plazo no superior a cinco años. En todo caso, éstas con la autorización de la Corporación, se podrán permutar por tierras de no indígenas, de similar valor comercial debidamente acreditado, las que se consideran tierras indígenas, desafectándose las primeras. Los actos y contratos celebrados en contravención a este artículo adolecerán de nulidad absoluta.

**Artículo 14 .-** Tanto en las enajenaciones entre indígenas como en los gravámenes a que Se refiere el artículo anterior el titular de la propiedad deberá contar con la autorización establecida en el artículo 1.749 del Código Civil a menos que se haya pactado separación total de bienes y, en caso de no existir matrimonio civil, deberá contar con la autorización de la mujer con la cual a constituido familia. La omisión de este requisito acarreará la nulidad del acto.

**Artículo 15 .-** La Corporación abrirá y mantendrá un Registro Público de Tierras Indígenas. En este Registro Se inscribirán todas las tierras a que alude el artículo 12 de esta Ley. Su inscripción acreditará la calidad de tierra indígena. La Corporación podrá denegar esta inscripción por resolución fundada.

Los Conservadores de Bienes Raíces deberán enviar al citado Registro, en un plazo de treinta días, copia de las inscripciones que realicé y que recaigan sobre los actos o contratos a que alude el artículo 13 de esta ley

El Archivo General de Asuntos Indígenas, a que Se refiere el artículo 30, otorgará copia gratuita de los títulos de merced y comisarios para su inscripción en este Registro público.

El Presidente de la República dictará un reglamento que fijará la organización y funcionamiento de este Registro.

**Artículo 16 .-** La división de las tierras indígenas provenientes de títulos de merced deberá ser solicitada formalmente a Juez competente por la mayoría absoluta de los titulares de derechos hereditarios residentes en ella. El Juez, sin forma de juicio y previo informe de la Corporación, procederá a dividir el título común, entregando a cada indígena lo que le corresponda aplicando el derecho consuetudinario de conformidad al artículo 54 de esta ley y, en subsidio, la ley común,

Sin perjuicio de lo anterior, en casos calificados, un titular de derechos hereditarios residente podrá solicitar al Juez la adjudicación de su porción o goce, sin que ello signifique la división del resto del título común. Dicha adjudicación importará la extinción de sus derechos hereditarios en el título común restante. Asimismo, se extinguirán los derechos de la comunidad hereditaria respecto de la porción o goce adjudicado. Las controversias que se originen con ocasión de la división de un título común serán resueltas de conformidad al procedimiento establecido en el artículo 56 de esta Ley.

Los indígenas ausentes y los que Sean titulares de derechos hereditarios sobre tierras indígenas provenientes de títulos de merced en que se constituya una comunidad indígena o propiedad individual, de acuerdo a esta ley y no desearan libre y voluntariamente pertenecer a

ella o no sean adjudicatarios de hijuelas podrán solicitar al Juez con informe de la Corporación, el reconocimiento de sus derechos, los que una vez determinados se pagaran en dinero siguiendo el procedimiento señalado en el artículo 1º transitorio de esta ley.

**Artículo 17 .-** Las tierras resultantes de la división de las reservas y liquidación de las comunidades de conformidad al decreto ley Nº 2.568, de 1979, y aquellas subdivisiones de comunidades de hecho que se practiquen de acuerdo a la presente ley serán indivisibles aun en el caso sucesión por causa de muerte.

No obstante lo dispuesto en el inciso anterior, se podrán dividir y enajenar para la construcción de locales religiosos, comunitarios, sociales o deportivos, debiendo contar para ello con la autorización del Director Nacional de la Corporación

Existiendo motivos calificados y siempre que de ella no resulten lotes inferiores a tres hectáreas, el Juez previo informe favorable de la Corporación, podrá autorizar la subdivisión por resolución fundada. De la resolución que deniegue la subdivisión podrá apelarse ante el tribunal superior aplicando el procedimiento del artículo 56 de esta ley.

Excepcionalmente los titulares de dominio de tierras indígenas podrán constituir derechos reales de uso, sobre determinadas porciones de su propiedad, en beneficio de sus ascendientes y descendientes por consanguinidad o afinidad, legítima o ilegítima, y de los colaterales por consanguinidad hasta el segundo grado inclusive, para los exclusivos efectos de permitir a estos su acceso a los programas habitacionales destinados al sector rural,

Igual derecho tendrán las personas que, teniendo la calidad de indígena detenten un goce en tierras indígenas indivisas de las reconocidas en el artículo 12 de esta ley.

El Director o Subdirector de la Corporación, según corresponda, previo informe favorable de la Secretaría Regional Ministerial de Vivienda y Urbanismo, determinará la superficie de la propiedad o goce sobre la cual se autorice constituir el respectivo derecho de uso.

El derecho real de uso así constituido será transmisible solo a cónyuge o a quien hubiere constituido posesión notoria de estado civil de tal. En lo demás, se regirá por las normas del Código Civil. Si Se constituye a título gratuito estará exento del trámite de insinuación.

Si el dominio de una propiedad o goce estuviera inscrito a favor de una sucesión, los herederos podrán constituir los derechos de uso conforme a esta norma, a favor del cónyuge sobreviviente o uno más de los herederos.

**Artículo 18 .-** La sucesión de las tierras Indígenas individuales se sujetara a las normas del derecho común, con las limitaciones establecidas de esta ley, y la de las tierras indígenas comunitarias a la costumbre de cada etnia tenga en materia de herencia, y en subsidio por la Ley común.

**Artículo 19 .-** Los indígenas gozaran del derecho a ejercer comunitariamente actividades en los sitios sagrados o ceremoniales, cementerios, canchas de guillatún, apachetas, campos deportivos y otros espacios territoriales de uso cultural o recreativo, que sean propiedad fiscal

La Comunidad Indígena interesada podrá solicitar la transferencia a título gratuito de los inmuebles referidos en el inciso anterior existiendo dos o más Comunidades interesadas, todas ellas tendrán derecho a solicitar la transferencia del inmueble. Mediante resolución expedida a través del organismo público respectivo, se calificaran, determinaran y asignaran los bienes y derechos.

En el caso que no Se cumpliera o existiere entorpecimiento en el ejercicio de los derechos reconocidos en los incisos anteriores, la Comunidad Indígena afectada tendrá acción de reclamación ante el Juez de Letras competente quien, en única instancia, sin forma de juicio,

previa audiencia de los demás interesados, del organismo público respectivo e informe de la Corporación, se pronunciará sobre la acción entablada.

#### **Párrafo**

**2º**

#### **Del Fondo para Tierras y Aguas Indígenas**

**Artículo 20 .-** Créase un Fondo para Tierras y Aguas Indígenas administrado por la Corporación A través de este Fondo la Corporación podrá comprar con los siguientes objetivos

a) Otorgar subsidios para la adquisición De tierras por personas, Comunidades Indígenas o una parte de éstas cuando la superficie de las tierras de la respectiva comunidad sea insuficiente, con aprobación de la Corporación. Para obtener este subsidio se distinguirá entre postulaciones individuales y de comunidades. Para las postulaciones individuales el puntaje estará dado por el ahorro previo, situación socio-económica y grupo familiar. Para las postulaciones en comunidades el puntaje estará determinado, además de los requisitos de la postulación individual, por su antigüedad y número de asociados, Un Reglamento establecerá la forma, condiciones y requisitos de su operatoria

b) Financiar mecanismos que permitan solucionar los problemas de tierras, en especial, con motivo del cumplimiento de resoluciones o transacciones, judiciales o extra judiciales, relativas a tierras indígenas en que existan soluciones sobre tierras indígenas o transferidas a los indígenas, provenientes de los títulos de merced o reconocidos por títulos de comisario u otras cesiones o asignaciones hechas por el Estado en favor de los indígenas

c) Financiar la constitución, regularización o compra de derechos de aguas o financiar obras destinadas a obtener este recurso

El Presidente de la República, en un reglamento, establecerá el modo de operación del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas.

**Artículo 21.-** La Ley de Presupuestos de cada año dispondrá anualmente de una suma destinada exclusivamente al Fondo de Tierras Indígenas El Fondo de Tierras y Aguas Indígenas Se incrementará con los siguientes recursos:

a) Los provenientes de la cooperación internacional donados expresamente al Fondo.

b) Los aportes en dinero de particulares. Las donaciones estarán exentas del trámite de insinuación judicial que establece el artículo 1.401 del Código Civil y de toda contribución o impuesto

c) Los que reciba de Ministerios y otros organismos públicos o privados Destinados al financiamiento de convenios específicos.

d) Las devoluciones contempladas en el artículo siguiente.

e) Las rentas que devenguen los bienes que ingresen al Fondo.

La Corporación podrá recibir del Estado, tierras fiscales, predios, propiedades, derechos de agua, y otros bienes de esta especie para radicar, entregar títulos permanentes, realizar proyectos de colonización, reubicación y actividades semejantes destinados a comunidades indígenas o indígenas individualmente considerados. Igualmente los podrá recibir de particulares para los mismos fines, y en general los aportes que en dinero se hagan por parte de particulares.

**Artículo 22 .-** Las tierras no indígenas y los derechos de aguas para beneficio de tierras indígenas adquiridas con recursos de este Fondo, no podrán ser enajenados durante veinticinco años, contados desde el día de su inscripción. Los Conservadores de Bienes

Raíces, conjuntamente con la inscripción de las tierras o Derechos de aguas, procederán a inscribir esta prohibición por el solo ministerio de la ley. En todo caso será aplicable el artículo 13

No obstante la Corporación, por resolución del Director que deberá insertarse en el instrumento respectivo, podrá autorizar la enajenación de estas tierras o derechos de aguas previo reintegro a Fondo del valor del subsidio, crédito o beneficio recibido, actualizado conforme al Índice de Precios al Consumidor. La contravención de esta obligación producirá la nulidad absoluta del acto o contrato.

## **TITULO**

**III**

### **Del Desarrollo Indígena**

## **Párrafo**

**1º**

### **Del Fondo de Desarrollo Indígena**

**Artículo 23 .-** Créase un Fondo de Desarrollo Indígena cuyo objeto será financiar programas especiales dirigidos al desarrollo de las personas y comunidades indígenas el que será administrado por la Corporación. A través de el se podrán desarrollar planes especiales de crédito, sistemas de capitalización y otorgamiento de subsidios en beneficio de las Comunidades Indígenas e indígenas individuales. Le corresponderá, especialmente, el cumplimiento de los siguientes objetivos:

a) Facilitar y/o financiar el pago de las mejoras, prestaciones mutuas o restituciones a que Sean obligadas personas indígenas naturales o Comunidades Indígenas que resulten del ejercicio de acciones civiles promovidas por o contra particulares, en se litigue acerca el dominio, posesión, uso, goce, administración o mera tenencia de tierras indígenas.

b) Administrar líneas de crédito para el funcionamiento de programas de superación del minifundio, tales como planes de resignación, financiamiento especial, para adquisición de derechos sucesorios y otros mecanismos necesarios para estos fines

c) Financiar planes para la recuperación de la calidad de las tierras indígenas degradadas o diversificar su uso y producción.

d) Financiar la obtención de concesiones y autorizaciones de acuicultura y pesca, y la compra de utensilios de pesca artesanal.

La Ley De Presupuestos de cada año dispondrá anualmente de una suma asignada exclusivamente al Fondo de Desarrollo Indígena.

El Fondo de Desarrollo Indígena Se incrementara con los siguientes recursos:

a) Los aportes de cooperación internacional que reciba para el cumplimiento de Su objeto.

b) Las donaciones que le efectúen particulares, las que estarán exentas del trámite de insinuación judicial que establece el artículo 1.401 del Código Civil y De toda contribución o impuesto.

c) Con los recursos y bienes que a cualquier titulo reciba.

El Presidente De la República, mediante un reglamento, establecerá la operatoria De este Fondo los sistemas de postulación a sus beneficios, las modalidades De pago de los créditos que otorgue y las demás condiciones que sea necesario reglamentar para su adecuado funcionamiento,

**Artículo 24 .-** Para el logro de los objetivos indicados en el artículo anterior, la Corporación podrá celebrar convenios con otros organismos públicos o privados, con las Municipalidades y Gobiernos Regionales.

**Artículo 25 .-** Los informes a que Se refiere el artículo 71 de la Ley Nº 19.175 deberán dejar expresa constancia de si estos benefician a los indígenas o a sus Comunidades existentes en la región correspondiente; tal circunstancia deberá Ser considerada como un factor favorable de las evaluaciones que le corresponda realizar a los organismos de planificación nacional o regional en virtud del mismo artículo.

**Párrafo**

**2º**

**De las Áreas de Desarrollo Indígena**

**Artículo 26.-** El Ministerio de Planificación y Cooperación, a propuesta de la corporación, podrá establecer Áreas de Desarrollo indígena que serán espacios territoriales en que los organismos de la administración del Estado focalizarán su acción en beneficio del desarrollo armónico de los indígenas y sus comunidades. Para su establecimiento deberán concurrir a los siguientes criterios :

- a) Espacios territoriales en que han vivido ancestralmente las etnias indígenas;
- b) Alta densidad de población indígena;
- c) Existencia de tierras de comunidades o individuos indígenas;
- d) Homogeneidad ecológica, y
- e) Dependencia de recursos naturales para el equilibrio De esos territorios, tales como manejo De cuencas, ríos, riberas, flora y fauna

**Artículo 27.-** La Corporación, en beneficio de las áreas de desarrollo indígena, podrá estudiar, planificar, coordinar y convenir planes, proyectos, trabajos y obras con ministerios y organismos públicos; gobiernos regionales y municipalidades; universidades y otros establecimientos educacionales; corporaciones y organismos no gubernamentales; organismos de cooperación y asistencia técnica internacional, y empresas públicas o privadas.

**TITULO**

**IV**

**De La Cultura Y Educación Indígena**

**Párrafo**

**1º**

**Del Reconocimiento, Respeto y Protección de las Culturas Indígenas**

**Artículo 28 .-** El reconocimiento, respeto y protección de las culturas e idiomas indígenas contemplara:

- a) El uso y conservación de los idiomas indígenas, junto al español en las Áreas de alta densidad indígena;
- b) El establecimiento en el sistema educativo nacional de una unidad programática que posibilite a los educandos acceder a un conocimiento adecuado de las culturas e idiomas indígenas y que los capacite para valorar positivamente;
- c) El fomento ala difusión en las radioemisoras y canales de televisión de las regiones de alta presencia indígena de programas en idioma indígena y apoyo ala creación de radioemisoras y modos de comunicación indígenas;

d) La promoción y el establecimiento de cátedras de historia, cultura e idiomas indígenas en la enseñanza superior;

e) La obligatoriedad del Registro Civil de anotar los nombres y apellidos de las personas indígenas en la forma como lo expresen sus padres y con las normas de transcripción fonética que ellos indiquen, y

f) La promoción de las expresiones artísticas y culturales y la protección del patrimonio arquitectónico, arqueológico, cultural e histórico indígena

Para el cumplimiento de lo solicitado en el inciso anterior, la Corporación, en coordinación con el Ministerio de Educación, promoverá planes y programas de fomento de las culturas indígenas.

Se deberá considerar convenios con organismos públicos o privados de carácter nacional, regional o comunal, que tengan objetivos coincidentes con los señalados en este artículo. Asimismo deberá involucrarse para el cumplimiento de dichas finalidades a los gobiernos regionales y municipalidades.

**Artículo 29 .-** Con el objeto de proteger el patrimonio histórico de las culturas indígenas y los bienes culturales del país, se requerirá informe previo de la Corporación para:

a) La venta, exportación o cualquier otra forma de enajenación a extranjero del patrimonio arqueológico, cultural o histórico de los indígenas de Chile.

b) La salida del territorio nacional de piezas, documentos y objetos de valor histórico con el propósito de ser exhibidos en el extranjero.

c) La excavación de cementerios históricos indígenas con fines científicos la que se ceñirá al procedimiento establecido en la Ley N° 17.288 y su reglamento, previo consentimiento de la comunidad involucrada,

d) La sustitución de topónimos indígenas.

**Artículo 30 .-** Créase, dependiente del Archivo Nacional de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, un departamento denominado Archivo General de Asuntos Indígenas, con sede en la ciudad de Temuco, que reunirá y conservará tanto los documentos oficiales que se vayan generando sobre materias indígenas, cuanto los instrumentos, piezas, datos, fotos, audiciones y demás antecedentes que constituyen el patrimonio histórico de los indígenas de Chile. Esta sección, para todos los efectos, pasará a ser la sucesora legal del Archivo General de Asuntos Indígenas a que se refiere el artículo 58 de la Ley N° 17.729

La Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos podrá organizar, a proposición del Director Nacional de la Corporación y con acuerdo del Consejo, secciones de este Archivo en otras regiones del país referidas a agrupaciones y culturas indígenas particulares

Este Archivo estará a cargo de un Archivero General de Asuntos Indígenas que tendrá carácter de Ministro de Fe en sus actuaciones como funcionario. Todo requerimiento de la Corporación a este Archivo será absuelto a título gratuito.

**Artículo 31 .-** La Corporación promoverá la fundación de Institutos de Cultura Indígena como organismos autónomos de capacitación y encuentro De los indígenas y Desarrollo y difusión de sus culturas. En su funcionamiento podrán vincularse a las municipalidades respectivas.

**Párrafo**  
**De la Educación Indígena**

**2º**

**Artículo 32 .-** La Corporación, en las Áreas de alta densidad indígena y en coordinación con los servicios u organismos del Estado que correspondan, desarrollará Un sistema de educación intercultural bilingüe a fin de preparar a los educandos indígenas para desenvolverse en forma adecuada tanto en Su sociedad de origen como en a sociedad global. Al efecto podrá financiar o convenir, con los Gobiernos Regionales, Municipalidades u organismos privados, programas permanentes o experimentales.

**Artículo 33 .-** La ley de presupuestos del sector público considerará recursos especiales para el Ministerio de Educación destinados a satisfacer un programa de becas indígenas. En su confección, orientación global y en el proceso de selección de los beneficiarios, deberá considerarse la participación de la Corporación.

## **TITULO**

**V**

### **Sobre La Participación**

#### **Párrafo**

**1º**

#### **De la Participación Indígena**

**Artículo 34 .-** Los servicios De la administración del Estado y las organizaciones de carácter territorial, cuando traten materias que tengan injerencia o relación con cuestiones indígenas, deberán escuchar y considerar la opinión de las organizaciones indígenas que reconoce esta ley.

Sin perjuicio de lo anterior, en aquellas regiones y comunas de alta densidad de población indígena, estos a través de sus organizaciones y cuando así lo permita la legislación vigente, deberán estar representados en las instancias de participación que se reconozca a otros grupos intermedios

**Artículo 35 .-** En la administración de las Áreas silvestres protegidas, ubicadas en las Áreas de desarrollo indígena, Se considerará la participación de las comunidades ahí existentes, La Corporación Nacional Forestal o el Servicio Agrícola y Ganadero y la Corporación, de común acuerdo, determinarán en cada caso la forma y alcance de la participación sobre los derechos de uso que en aquellas áreas corresponda a las Comunidades Indígenas.

#### **Párrafo**

**2º**

#### **De las Asociaciones Indígenas**

**Artículo 36 .-** Se entiende por Asociación Indígena la agrupación voluntaria y funcional integrada por, a lo menos, veinticinco indígenas que Se constituyen en función de algún interés y objetivo de común acuerdo a las disposiciones de este párrafo.

Las asociaciones indígenas no podrán atribuirse la representación de las Comunidades Indígenas.

**Artículo 37 .-** Las Asociaciones Indígenas obtendrán personalidad jurídica conforme al procedimiento establecido en el párrafo 4º del Título I de esta Ley. En lo demás los serán aplicables las normas que a ley N° 18.893 establece para las organizaciones comunitarias funcionales.

Cuando se constituya una Asociación Indígena se Tendrá que exponer en forma precisa y determinada su objetivo, el que podrá ser, entre otros, el desarrollo de las siguientes actividades:

- a) Educativos y culturales;
- b) Profesionales comunes a sus miembros, y

c) Económicas que beneficien a sus integrantes tales como agricultores, ganaderos, artesanos y pescadores.

Podrán también operar economatos, centrales de comercialización, unidades de prestación de servicios agropecuarios, técnicos, de maquinarias y otras similares. En estos casos deberán practicar balance al 31 de diciembre de cada año.

(...).

## **TITULO**

**VII**

### **Normas Especiales De Los Procedimientos Judiciales**

#### **Párrafo**

**1º**

#### **De la Costumbre Indígena y Su Aplicación en Materia de Justicia**

**Artículo 54 .-** La costumbre hecha valer en juicio entre indígenas pertenecientes a una misma etnia, constituirá derecho, siempre que no sea incompatible con la Constitución Política de la República. En lo penal se la considerará cuando ello pudiere servir como antecedente para la aplicación de una eximente o atenuante de responsabilidad.

Cuando la costumbre deba ser acreditada en juicio podrá probarse por todos los medios que franquea la ley y, especialmente, por un informe pericial que deberá evacuar la Corporación a requerimiento del Tribunal.

El Juez encargado del conocimiento de una causa indígena, a solicitud de parte interesada y en actuaciones o diligencias en que se requiera la presencia personal del indígena, deberá aceptar el uso de la lengua materna debiendo al efecto hacerse asesorar por traductor idóneo, el que será proporcionado por la Corporación.

#### **Párrafo**

**2º**

#### **De la Conciliación y del Procedimiento Judicial en los Conflictos de Tierras**

**Artículo 55 .-** Para prevenir o terminar un juicio sobre tierras, en la que se encuentre involucrado algún indígena, los interesados podrán concurrir voluntariamente a la Corporación a fin de que los instruya acerca de la naturaleza de la conciliación y de sus derechos y se procure la solución extrajudicial del asunto controvertido. El trámite de la conciliación no tendrá solemnidad alguna.

La Corporación será representada en esta instancia por un abogado que será designado a efecto por el Director el que actuará como conciliador y Ministro de Fe. Este levantará acta de lo acordado, la que producirá el efecto de cosa juzgada en última instancia y tendrá mérito ejecutivo. De no llegarse a acuerdo podrá intentarse la acción judicial correspondiente o continuarse el juicio, en su caso.

**Artículo 56 .-** Las cuestiones a que diere lugar el dominio, posesión, división, administración, explotación, uso y goce de tierras indígenas, y los actos y contratos que se refieran o incidan en ellas, y en que sean parte o tengan interés indígenas; serán resueltas por el Juez de Letras competente en la comuna donde se encontrare ubicado el inmueble, de conformidad con las disposiciones de los Libros I y II del Código de Procedimiento Civil, de acuerdo a las siguientes normas:

1.- La demanda se presentará por escrito y se notificará, por receptor judicial o por un funcionario del Tribunal especialmente designado al efecto, conforme a la norma establecida en el inciso primero del artículo 553 del Código de Procedimiento Civil. A petición de parte, la notificación podrá ser practicada por Carabineros.



2.- El Tribunal citará a las partes a una audiencia de contestación y avenimiento para el décimo día hábil siguiente a la fecha de notificación y ordenará la comparecencia personal de las partes bajo los apercibimientos a que se refiere el artículo 380 del Código de Procedimiento Civil.

3.- En la audiencia, el Juez actuando personalmente, propondrá bases de conciliación. Las opiniones que emita no lo inhabilitarán para seguir conociendo de la causa. De la conciliación, total o parcial, se levantará acta que contendrá las especificaciones de lo avenido y será suscrita por el Juez, las partes y el secretario. Tendrá el mérito de sentencia ejecutoria.

4.- En todo aquello que no se produjera conciliación, al Tribunal, en la misma audiencia, recibirá la causa a prueba fijando los hechos substanciales y pertinentes controvertidos sobre los cuales ella deba recaer. Contra esta resolución solo procederá al recurso de reposición que deberá interponerse de inmediato y fallarse sin más trámite,

5.- El término probatorio será de diez días hábiles contados desde la notificación de la resolución que reciba la causa a prueba y, dentro de él, deberá producirse toda la prueba. Esta se ceñirá al procedimiento establecido en el artículo 90 del Código de Procedimiento Civil.

6.- Los incidentes que se formulen por las partes se fallarán conjuntamente con la cuestión principal.

7.- Vencido el término probatorio, de oficio o a petición de parte, el Tribunal remitirá a la Dirección copia del expediente y de la prueba instrumental que pudiera estar guardada en custodia, La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, dentro del plazo de quince días de recibidos los antecedentes, evacuará un informe jurídico, técnico y socio-económico acerca de la cuestión debatida adjuntando, si fuera el caso, los instrumentos fundantes que se estimen pertinentes. Este informe será suscrito por el Director de la Corporación haciéndose responsable de su autenticidad.

8.- El Tribunal dictará sentencia dentro del plazo de treinta días contados desde la fecha que haya recibido el informe de la Corporación. Además de contener las referencias generales a toda sentencia deberá considerar lo dispuesto en el párrafo primero de este título.

9.- Las partes podrán apelar de la sentencia definitiva dentro del décimo día de notificada. El recurso se concederá en ambos efectos.

10.- En segunda instancia el recurso se tramitará conforme a las reglas establecidas para los incidentes, gozando de preferencia para su vista y fallo, sin necesidad de comparecencia de las partes.

11.- El Tribunal encargado del conocimiento de la causa, en cualquier etapa del juicio podrá llamar a conciliación a las partes.

**Artículo 57 .-** En estos juicios las partes deberán comparecer con patrocinio de abogado y constituir mandato judicial

Al efecto los Consultorios Jurídicos de las Corporaciones de Asistencia Judicial no podrán excusar su atención basados en la circunstancia de estar patrocinando a la contraparte indígena.

Sin perjuicio de lo expuesto en el inciso anterior, podrán asumir gratuitamente la defensa de los indígenas aquellos abogados que, en calidad de Defensores de Indígenas, sean designados por resolución del Director

Los indígenas que sean patrocinados por abogados de los Consultorios Jurídicos de las Corporaciones de Asistencia Judicial, por los abogados de turno o por los abogados Defensores de Indígenas, gozarán de privilegio de pobreza por solo ministerio de la Ley.

**Artículo 58 .-** Las normas de este título se aplicarán también a los juicios reivindicatorios o de restitución en que los indígenas figuran como demandantes o demandados.

En caso de controversia acerca del dominio emanado de un título de merced o de comisario vigente, estos prevalecerán sobre cualquier otro, excepto en los casos siguientes:

- 1.- Cuando el ocupante exhiba un título definitivo que emane del Estado, posterior al 4 de diciembre de 1866 y de fecha anterior al de merced.
- 2.- Cuando el ocupante exhiba un título de dominio particular de fecha anterior a la de merced aprobado de conformidad con la Ley de Constitución de la Propiedad Austral.

**Artículo 59 .-** La ratificación de los errores de hecho existentes en los títulos de merced y en los títulos gratuitos de dominio a que se refiera esta Ley, se resolverá sin forma de juicio, por el Juez de Letras competente, a solicitud de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena o del interesado. En este último caso, el Juez procederá previo informe de la Corporación.

## **TÍTULO Disposiciones Particulares**

**VIII**

(...).

### **Párrafo Disposiciones Particulares Complementarias Para Los Aimaras, Atacameños y Demás Comunidades Indígenas del Norte del País.**

**2º**

**Artículo 62 .-** Son Aimaras los indígenas pertenecientes a las comunidades andinas ubicadas principalmente en la I Región, y Atacameños los indígenas pertenecientes a las comunidades existentes principalmente en los poblados del interior de la II Región y en ambos casos, los indígenas provenientes de ellas. Estas disposiciones se aplicarán a otras comunidades indígenas del norte del país, tales como quechuas y collas.

**Artículo 63 .-** La Corporación, en los procesos de saneamiento y Constitución de la propiedad de las comunidades señaladas en este párrafo, deberá salvaguardar los siguientes tipos de dominio:

- a) Tierras de propiedad de indígenas individualmente considerados, que por lo general comprenden a casa habitación y terrenos de cultivos y forrajes;
- b) Tierras de propiedad de la Comunidad Indígena constituida en conformidad con esta ley y correspondientes, por lo general, a pampas y laderas de cultivo rotativas.
- c) Tierras patrimoniales de propiedad de varias Comunidades Indígenas, tales como pastizales, bofedales, cerros, vegas y otras de uso del ganado auquénido

**Artículo 64 .-** Se deberá proteger especialmente las aguas de las comunidades Aimaras y Atacameñas. serán considerados bienes de propiedad y uso de la Comunidad Indígena establecida por esta Ley, las aguas que se encuentren en los terrenos de la comunidad, tales como los ríos, canales, acequias y vertientes, sin perjuicio de los derechos que terceros hayan inscrito de conformidad al Código General de Aguas.

No se otorgarán nuevos derechos de aguas sobre lagos, charcos, vertientes, ríos y otros acuíferos que surten a las aguas de propiedad de varias Comunidades Indígenas establecidas por esta Ley sin garantizar, en forma previa, el normal abastecimiento de agua a las comunidades afectadas.

**Artículo 65 .-** La Corporación, sin perjuicio de lo establecido en las normas del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas, incentivará programas especiales para la recuperación y repoblamiento de pueblos y sectores actualmente abandonados de las etnias aimara y atacameña.

(...)

#### **Párrafo**

**5º**

#### **Disposiciones Particulares para los Indígenas Urbanos y Migrantes**

**Artículo 75 .-** Se entenderá por indígenas urbanos aquellos chilenos que, reuniendo los requisitos del artículo 2º de esta Ley, Se autoidentifiquen como indígenas y cuyo domicilio sea Un Área urbana del territorio nacional y por indígenas migrantes aquellos que, reuniendo los mismos requisitos de origen precedentes, tengan domicilio permanente en una zona rural no comprendida en las definiciones de los artículos 60,62,66 y72.

**Artículo 76 .-** Los indígenas urbanos migrantes Podrán formar Asociaciones Indígenas Urbanas o Migrantes, constituyéndolas de acuerdo a lo establecido en esta ley.

La Asociación Indígena Urbana o Migrantes será una instancia De organización social, desarrollo cultural, apoyo y mutua protección y ayuda entre los indígenas urbanos o migrantes, respectivamente.

**Artículo 77 .-** La Corporación podrá impulsar y coordinar con los Ministerios, Municipios y oficinas gubernamentales planes y programas que tengan por objeto lograr mayores grados de bienestar para los indígenas urbanos y migrantes, asegurar la mantención y desarrollo de sus culturas e identidades propias, así como velar y procurar el cumplimiento del artículo 8a de esta Ley.

#### **TITULO FINAL**

**Artículo 78 .-** Derógase la ley N° 17.729 y sus modificaciones posteriores, el N° 4 del artículo 3º y la letra “q” del artículo 5º de la ley N° 18.910.

**Artículo 79 .-** Introdúcense al decreto Ley N° 2.885, de 1979, las siguientes modificaciones:

a) Derógase el inciso primero del artículo 6º; el inciso primero del artículo 11 y el artículo 15.

b) Sustituyese en el inciso primero del artículo 2º, en el inciso segundo del artículo 2º y en el inciso primero del artículo 4º las expresiones “Dirección de Tierras y Bienes Nacionales”, “Dirección” y “Dirección de Fronteras y Limites del Estado”, por “Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua”, respectivamente.

c) Reemplázase en artículo 10 las expresiones “el Presidente de la República” y “del Presidente de la República” por “la Comisión de Desarrollo de la de Pascua” o “de a Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua”, según corresponda.

d) Otórgase un nuevo plazo de cinco años contado desde la fecha de caducidad del plazo señalado en la Ley N° 18.797, del 1989, para que los actuales poseedores de tierras de Isla de Pascua ejerzan el derecho a que se refiere el artículo 7º del decreto Ley N° 2.885, de 1979.

**Artículo 80 .-** Los reglamentos a que Se refieren los artículos 20 y 23 de la presente Ley deberán dictarse mediante uno o más decretos del Ministerio de Planificación y Cooperación los que Deberán ser suscritos, además, por el Ministro de Hacienda.

#### **DISPOSICIONES TRANSITORIAS**

**Artículo 1º .-** Para los efectos de los procesos de división de reservas, adjudicación y liquidación de las comunidades de hecho, iniciados en virtud de la Ley Nº 17.729, del 1972, que Se encontraren pendientes a fecha de publicación de la presente Ley, Se entenderá que la Corporación asume las funciones, atribuciones y obligaciones entregadas al Instituto de Desarrollo Agropecuario manteniéndose, para el solo efecto del procedimiento que Se aplicara, los artículos 9º a 33 de dicho cuerpo legal.

Las comunidades de hecho que no desearan persistir en el proceso de división, regularización o adjudicación, a que Se refiere el inciso anterior, podrán así solicitarlo a Juez competente, con el mismo requisito que la presente Ley establece en el inciso primero del artículo 16; de lo contrario este organismo continuara el proceso hasta su conclusión.

Igual procedimiento Se aplicará en favor de los indígenas pertenecientes a aquellas comunidades de hecho indivisas provenientes de título de merced.

**Artículo 2º .-** En todos aquellos casos en que Se encontrare vencido el plazo señalado en el artículo 29 de la Ley Nº 17.729, los interesados gozarán de Un nuevo plazo de Un año, contado desde la fecha de publicación de esta Ley, para hacer valer sus derechos en la forma dispuesta en ese texto, para cuyo efecto seguirán vigentes las normas pertinentes de la citada ley.

**Artículo 3º.-** La Corporación realizará, en conjunto con el Ministerio de Bienes Nacionales, durante los tres años posteriores a la publicación de esta Ley, Un plan de saneamiento de títulos de dominio sobre las tierras aimaras y atacameñas de la I y II Regiones, de acuerdo a las disposiciones contenidas en el párrafo 2º del título VIII. Igualmente, la Corporación y la Dirección General de Aguas, establecerán un convenio para la protección, constitución y restablecimiento de los derechos de aguas de propiedad ancestral de las comunidades aimaras y atacameñas de conformidad al artículo 64 de esta Ley.

**Artículo 4º .-** Autorízase al Director Nacional del Instituto de Desarrollo Agropecuario para condonar las deudas pendientes con más de tres años de antigüedad y los reajustes e intereses provenientes de las mismas, que los indígenas tengan con dicho Instituto al momento de dictarse la presente Ley.

**Artículo 5º .-** Las Asociaciones Gremiales y Asociaciones Comunitarias Funcionales vigentes a la dictación de esta ley y que Se encuentren integradas exclusivamente por indígenas, podrán constituirse en Asociaciones Indígenas previa adecuación de sus estatutos a lo dispuesto por esta ley y su, deposito en la Corporación. Se entenderá que esta Asociación Indígena es para todos los efectos sucesora de la anterior.

Tratándose de Asociaciones Gremiales, la Corporación oficiará al Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción de los casos presentados para ser cancelados en el Registro de Asociaciones Gremiales que posee esa repartición. Tratándose de Organizaciones Comunitarias Funcionales, la Corporación oficiara ala Municipalidad respectiva para que sea cancelado su registro pertinente

**Artículo 6º .-** Los bienes muebles e inmuebles de propiedad fiscal, actualmente destinados tanto al funcionamiento de 'a Comisión Espacial de Pueblos Indígenas como al Departamento de Asuntos Indígenas del Instituto de Desarrollo Agropecuario, se transferirán en dominio ala Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Mediante decreto supremo expedido por intermedio del Ministerio Secretaria General de Gobierno Ministerio de Agricultura en su caso, Se determinara los bienes referidos que comprenderán los que figuren en el inventado de ambas dependencias del año 1992.

El Director Nacional de la Corporación requerirá de las reparticiones correspondientes las inscripciones y anotaciones que procedan, con el solo mérito de copia autorizada del decreto supremo antes mencionado.

**Artículo 7º** .- Suprímese, en el Instituto de Desarrollo Agropecuario, el Departamento de Asuntos Indígenas. Veinte funcionarios de ese Departamento pasarán a desempeñarse como titulares de cargos de la Corporación y serán individualizados mediante uno o más decretos supremos emanados del Ministro de Planificación y Cooperación y del Ministro de Hacienda, sin sujeción a las normas de la ley N° 18.834; en ningún caso, este traslado podrá significar disminución de sus remuneraciones. Cualquier diferencia de remuneraciones que se produzca será pagada por planilla suplementaria, la que será reajutable e imponible en la misma forma en que lo sean las remuneraciones que compensa y que se absorberá por futuras promociones. Los demás funcionarios conservarán su cargo y encasillamiento en la planta del Instituto de Desarrollo Agropecuario o podrán acogerse al artículo 148 de la citada Ley N° 18-834.

El traspaso de personal a que se refiere el inciso anterior se dispondrá sin solución de continuidad y no será considerado, para efecto legal alguno, como causal de término de los servicios. Los cargos que queden vacantes en el Instituto de Desarrollo Agropecuario a consecuencia de este traspaso, no se podrán proveer y la dotación máxima de este servicio se disminuirá en el mismo número de personas traspasadas.

**Artículo 8º** .- Mientras no se construya o habilite en la ciudad de Temuco un edificio para alojar el Archivo General de Asuntos Indígenas y no exista un presupuesto especial para estos efectos, circunstancia que calificara al Director Nacional de la Corporación, se suspenderá la entrada en vigencia del artículo 30 de esta Ley y dicho archivo dependerá de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, quien cumplirá las funciones de inciso) tercero del artículo 15 en la forma ahí señalada.

El presupuesto de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, para 1994 contemplará los recursos para la construcción y habilitación del Archivo General de Asuntos Indígenas, a que se refiere el artículo 30 de esta Ley.

**Artículo 9º** .- El mayor gasto fiscal que irroque, durante el año 1993, la aplicación de esta Ley financiada con recursos provenientes del ítem 50-01-03-25-33.104 de la Partida Presupuestaria Tesoro Público, en la parte que no pudiere ser solventado mediante reasignaciones presupuestarias de otros ministerios o Servicios Públicos. Para este solo efecto no registrará lo dispuesto en el inciso segundo del artículo 26 del decreto Ley N° 1.263, de 1975.

**Artículo 10** .- El primer Consejo de la Corporación, tendrá una duración de seis meses a contar de la publicación del reglamento señalado en el artículo 41, letra d), de la presente Ley, y será conformado de la siguiente manera: a) Las organizaciones de cada etnia propondrán una o más ternas por cada cargo a llenar

El Presidente de la República designará, por una sola vez, los consejeros a que se refiere la letra "d" del artículo 41 b) Los Consejeros no indígenas se nombrarán de acuerdo a lo estipulado en esta Ley y por una sola vez durarán también seis meses en sus cargos

**Artículo 11** .- Dentro de los tres primeros meses posteriores a la publicación de esta Ley se dictará un reglamento para determinar la colaboración de la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua en la administración del Parque Nacional de Isla de Pascua.

**Artículo 12** .- Suprímese la Comisión de Radicaciones creada por el decreto Ley N° 2.885, de 1979. Sus funciones y atribuciones serán ejercidas por la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua, de conformidad a lo dispuesto en el Párrafo 3º del Título VIII de esta Ley y las referencias que a la Comisión de Radicaciones se hagan en cualquier texto legal se entenderán hechas a la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua.

Un reglamento determinará la forma de realizar el traspaso de archivos y documentos de la Comisión de Radicaciones a la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua.

**Artículo 13** .- Facultase al Presidente de la República para que en el plazo de un año contado desde la vigencia de esta ley, fije el texto refundido y sistematizado de las leyes relativas a Isla

de Pascua y la comunidad rapa nui, La Ley N° 16.411 y otras normas legales aplicables a Isla de Pascua mantendrán Su vigencia en cuanto no Sean contrarias ala presente ley y al inciso segundo del artículo 18 del D.L. N0 2.885, de 1979.

**Artículo 14 .-** La Corporación, dentro del plazo de un año contado desde a vigencia de esta ley, deberá entregar al Ministerio de Justicia un estudio acerca de los contratos de arrendamiento actualmente vigentes, suscritos por un plazo Superior a 10 años, referidos a hijuelas provenientes de la división de reservas indígenas constituidas en el decreto Ley N0 4.111, de 1931, y la Ley N° 17.729, de 1972, y sus posteriores modificaciones, con el objeto de determinar Si ha existido o no simulación.

**Artículo 15 .-** Dejase sin efecto la prohibición de enajenar, ceder y transferir a que se refiere el artículo 13 de esta ley, y para el solo efecto de regularizar el dominio, a las hijuelas N°s 53 y 51, de una superficie de 854.925 metros<sup>2</sup> y 806.465 metros<sup>2</sup> respectivamente, predios ubicados en Vilcún, IX Región, a fin de que Sean enajenadas, transferidas o cedidas a los actuales ocupantes de la población Santa Laura de Vilcún, IX Región de La Araucanía.

**Artículo 16 .-** Autorízase al Consejo de la Corporación de Fomento de la Producción para condonar el saldo de capital, reajuste e intereses que los adquirentes del fundo “San Ramón”, ubicado en la comuna de Ercilla, provincia de Malleco, Novena Región, de La Araucanía, le adeudaren a la fecha de publicación de esta ley, facultándose asimismo al Vicepresidente Ejecutivo de dicha Corporación para suscribir los documentos y requerir los alzamientos y cancelaciones necesarias”.

Habiéndose cumplido con lo establecido en el N°1 del Artículo 82 de la Constitución Política de la República, y por cuanto he tenido a bien aprobarlo y sancionarlo; por tanto promúlguese y llévase a efecto como Ley de la República.

Nueva Imperial, 28 de septiembre de 1993.- **Patricio Aylwin Azocar**, Presidente de la República.- Sergio Molina Silva, Ministro de Planificación y Cooperación.- Enrique Correa Ríos, Ministro Secretario General de Gobierno.- Juan Agustín Figueroa Yávar, Ministro de Agricultura.- Eduardo Jara Miranda, Ministro de Bienes Nacionales (S).Francisco Cumplido Crecedera, Ministro de Justicia.

Lo que transcribo a usted para su conocimiento.- Saluda atentamente a Ud.- Carlos Fuensalida Claro, Subsecretario de Planificación y Cooperación.

Santiago, Septiembre 27 de 1993.- Rafael Larrain Cruz, Secretario.

### **3.3.- Compromiso de Presidenta Bachelet con los Pueblos Indígenas. Segundo Encuentro Nacional de Pueblos Indígenas de Nueva Imperial.**

“Compromiso por los Pueblos Indígenas

En Nueva Imperial, a 6 de Enero de 2006, los representantes de los pueblos indígenas presentes en este encuentro nacional y Michelle Bachelet, candidata a la Presidencia de la República de Chile por la Concertación de Partidos por la Democracia, señalamos:

Reconocemos los importantes avances de nuestros derechos desde la suscripción del Acuerdo de Nueva Imperial. Valoramos la existencia de la Ley 19.253 de 1993 y la creación de la CONADI, como también la implementación de diversas políticas públicas que han ido en beneficio de nuestros pueblos, en materia de desarrollo, tierras indígenas, derechos de aguas, difusión de nuestra cultura, protección del patrimonio y promoción de nuestros idiomas, entre los aspectos más destacados. Consideramos que estos derechos merecen ser ampliados conforme a las normas internacionales sobre Pueblos Indígenas.

En consecuencia y teniendo presente el Informe la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato a los Pueblos indígenas del 28 de noviembre de 2003; el Informe del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas de Chile, emitido el 17 de noviembre de 2003 y las conclusiones emanadas de los encuentros indígenas realizados con la Candidata Presidencial Michelle Bachelet en el Territorio de Boroa Filulawen el 23 de junio y en la Biblioteca Municipal “Galo Sepúlveda” de Temuco, el 5 de diciembre de 2005, respectivamente, concordamos en suscribir la presente acta de compromiso:

**Nosotros, los representantes de los Pueblos Indígenas por medio de esta acta nos comprometemos a:**

1. Apoyar la candidatura presidencial de Michelle Bachelet, pues ella garantiza la protección y ampliación de nuestros derechos. Confiamos en que durante su mandato presidencial existirán las condiciones necesarias para sostener un diálogo fluido y permanente.
2. Respaldar las iniciativas de Gobierno en materia indígena, considerando que nuestra participación enriquece la democracia. Por lo mismo, colaboraremos a que dichas medidas sean implementadas con eficacia.

**Por su parte, la Doctora Michelle Bachelet se compromete en este encuentro nacional de pueblos indígenas a que durante su mandato presidencial se avance en:**

1. Respetar especialmente a los pueblos indígenas en las decisiones que les atañen y escuchar sus propuestas, acogiendo su voluntad de colaborar activamente en las políticas y programas de salud y educación intercultural, en las ideas relativas a proyectos de Ley, en la aplicación de normas internacionales, en el perfeccionamiento de las instituciones y en la aplicación de las normas que la propia Ley Indígena indica para afianzar la participación.
2. Establecer, de acuerdo a las recomendaciones de la Comisión del Nuevo Trato, los mecanismos apropiados para una plena y efectiva participación indígena en los asuntos públicos, legislativos y administrativos con una mayor presencia de representantes indígenas en tareas de gobierno nacional y regional; en el ámbito municipal y local. Estos mecanismos ayudarán a que la opinión de los pueblos indígenas pueda verse reflejada en proyectos de ley y en decisiones de políticas públicas orientadas hacia ellos.

**Para estos efectos se implementarán las siguientes iniciativas:**

1. Los representantes de los Pueblos Indígenas concordarán entre sí una forma de coordinación que sea propia y representativa para organizar procesos de diálogo y consentimiento libre e informado desde donde surjan propuestas que ayuden a la autoridad gubernamental a fortalecer las políticas públicas indígenas. Esta coordinación será resuelta por los Pueblos indígenas con la mayor prontitud, para iniciar un diálogo fructífero con la Presidenta de Chile una vez instalado el nuevo Gobierno.
2. Desde esta instancia de coordinación, se iniciará un proceso de evaluación de lo avanzado. Esta es una tarea que se realizará de manera conjunta con el Gobierno, teniendo como plazo inicial 100 días, en los cuales se trabajará una agenda de temas de alto interés para los Pueblos Indígenas.
3. El diálogo aquí señalado tiene como referente inicial las propuestas del programa presidencial de Michelle Bachelet en materia indígena, entre las que destacan el envío al Parlamento de la reforma constitucional que otorga reconocimiento constitucional a los pueblos indígenas y la ratificación del Convenio 169 de la OIT. La intención de los aquí firmantes es que las ideas fundamentales de este diálogo sean presentadas públicamente con ocasión del “Día Nacional de los Pueblos Indígenas” (24 de junio), oportunidad en que se celebrará un encuentro entre pueblos indígenas y el nuevo Gobierno.

4. La Doctora Michelle Bachelet se compromete a impulsar este diálogo. En sus giras regionales se reunirá con los representantes de los pueblos indígenas para escuchar sus opiniones e ideas; brindará respaldo a las tareas de organización de los debates y a difundir las conclusiones de las conversaciones al celebrarse el “Día de los Pueblos Indígenas”, oportunidad en la que se podrá suscribir un pacto o acuerdo.

Firmas:

JOSE SANTOS MILLAO Pueblo Mapuche

ZENON ALARCON Pueblo Aymara

CAROLINA HUCKE Pueblo Rapa Nui

DORALIS MILLALEN Organizaciones sociales indígenas mapuches.

MICHELLE BACHELET Candidata a la Presidencia de la República

En Nueva Imperial, 6 de Enero del 2006.

### **3.4.- “Re-conocer: pacto social por la multiculturalidad”.**

#### **(Extracto)**

Tercera Parte

Plan de Acción y condiciones para su puesta en marcha

I. Plan de acción

En el contexto mencionado, es posible precisar los objetivos que serán alcanzados en el futuro:

- a) El pleno cumplimiento del Programa de Gobierno, de los Compromisos de Campaña y de los Compromisos Presidenciales de abril de 2007.
- b) La generación de las condiciones necesarias para la construcción de un Pacto Social por la Multiculturalidad, que permita enfrentar los desafíos del siglo XXI.
- c) La creación de un esquema de gobernabilidad que facilite la construcción del Pacto Social por la Multiculturalidad, en el cual todos los actores asuman la cuota de responsabilidad que les corresponde.

El Plan de Acción se estructura en torno a tres grandes áreas:

1. Sistema Político, derechos e institucionalidad

1.1. Sistema político y derechos.

1.2. Institucional y políticas públicas.

2. Desarrollo Integral de los pueblos

2.1. Tierras y territorio.

2.2. Desarrollo económico y productivo.

2.3. Educación, salud y cultura.

2.4. Especificidad de los pueblos indígenas.

3. Multiculturalidad y diversidad

3.1. Política Indígena Urbana.

3.2. Multiculturalidad en la sociedad.

3.3. Gestión del desarrollo integrado.

El Plan de Acción se construyó a partir de los siguientes documentos y compromisos: Acuerdo Nueva Imperial I (1989); Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato (2004); Programa de Gobierno de la Presidenta de la República, Michelle Bachelet (2005); Acuerdo Nueva Imperial II (2006); y la Política Indígena del Gobierno (2007); y diversas propuestas generadas por la CONADI, organizaciones indígenas, organismos internacionales, Iglesias e instituciones académicas.



Cada área y eje temático está detallado en un conjunto de acciones que deberán llevarse adelante en el corto y mediano plazo. Este conjunto de acciones constituyen los compromisos sobre los que se podrá construir un Pacto Social por la Multiculturalidad. Asimismo, se especifican las condiciones necesarias para construir el esquema de gobernabilidad, espacio privilegiado para desarrollar dicho pacto.

#### 1. Sistema Político, derechos e institucionalidad

“El perfeccionamiento del ordenamiento jurídico nacional debe tener por finalidad el establecimiento de bases sólidas sobre las cuales pueda fundarse y propiciarse una nueva y fecunda relación entre los pueblos indígenas, el Estado y el resto de la comunidad nacional”

##### *1.1. Sistema político y derechos*

En este ámbito se identifican las medidas que reconocen, consolidan y amplían los derechos de los pueblos indígenas. Asimismo, se detallan las medidas que promueven su participación en el sistema político. Cada una de ellas se expresará en proyectos de ley que serán sometidos a discusión parlamentaria a la brevedad.

- a) Reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas como parte del Estado de Chile.
- b) Aprobación del Convenio 169 de la OIT y puesta en marcha a través de los mecanismos legales e institucionales necesarios.
- c) Participación directa en el Parlamento a través de la elección de representantes indígenas en el Senado y en la Cámara de Diputados.
- d) Participación directa en los Consejos Regionales (CORES) en regiones donde haya alta proporción de población indígena.
- e) Participación directa en los Concejos Comunes en municipios de alta proporción de población indígena.
- f) Reconocimiento de las comunidades indígenas en la Ley de Municipalidades y en la de Participación Ciudadana.
- g) Institucionalización del derecho a participación en la definición de leyes, políticas y programas que afecten a los pueblos indígenas.

#### 3 Informe de la Comisión de Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas

- h) Reconocimiento y operacionalización del derecho a participar en la gestión de las Áreas de Desarrollo Indígena.
- i) Reconocimiento y expresión en nuevos ordenamientos legales del derecho sobre recursos naturales en las Áreas de Desarrollo Indígenas y en las tierras indígenas (en especial aguas, minas y pesca).
- j) Defensor del Ciudadano. Se encargará a la Comisión Asesora Presidencial de Defensa de los Derechos Ciudadanos especial atención a las quejas provenientes de ciudadanos indígenas. Se pondrá urgencia a la tramitación del proyecto de reforma constitucional que crea el Defensor del Ciudadano.

##### *1.2. Institucional y políticas públicas*

En este ámbito se detallan las medidas de reorganización política y administrativa del aparato gubernamental que se han decidido implementar para atender de forma eficaz y eficiente la problemática de los pueblos indígenas, estableciendo con claridad responsabilidades, cronogramas y presupuestos.

- a) Creación de una Subsecretaría de Asuntos Indígenas, como instancia superior de definición de la política pública indígena, radicada en MIDEPLAN.
- b) Creación de un Consejo de Pueblos Indígenas, órgano de representación, debate, propuestas y consulta sobre política indígena. El Consejo tendrá rango legal y financiamiento público.
- c) Reestructuración de la CONADI para convertirla en un servicio público ejecutor de políticas. Asimismo, revisión de sus programas, estructura organizativa, personal, etc.
- d) Integración plena del Programa “Orígenes” a la CONADI y perfeccionamiento de su operación.
- e) Creación de un Comité de Ministros para Asuntos Indígenas, conformado por los Ministerios de Interior, Planificación, Secretaría General de la Presidencia, Relaciones Exteriores,

Educación, Salud, Obras Públicas, Bienes Nacionales, Agricultura, Vivienda, Cultura, y Medio Ambiente. El Comité será la instancia de discusión y proposición de las políticas del Gobierno.

f) Creación en cada Ministerio de una Unidad de Asuntos Indígenas a nivel de Ministr@, responsable de la pertinencia y del accionar de la repartición en todos los ámbitos concernientes a la política indígena.

g) Identificación y gestión integrada de las partidas destinadas al mundo indígena en el Presupuesto Nacional, instrumento que reflejará todas las acciones estatales de relevancia para los pueblos indígenas y cuyo análisis permitirá la toma de decisiones políticas sobre el conjunto.

h) Revisión de todas las políticas públicas según pertinencia e impacto en los pueblos indígenas, instalando sistemas de participación para la generación de propuestas, la ejecución de programas y la capacitación de funcionarios. Especial atención recibirá la equidad de género en el contexto de la política indígena.

## 2. Desarrollo Integral de los pueblos

Esta área de trabajo profundiza y garantiza el cumplimiento de los acuerdos alcanzados en el pasado entre el Estado y los pueblos indígenas en procura de su desarrollo económico, social y cultural, desde una perspectiva integral y respetando diversidad e identidad.

### 2.1. Tierras y territorio

En este eje se identifican las medidas que se tomarán de inmediato para mejorar y optimizar la respuesta pública a la demanda de tierras, así como su entrega y gestión, y el perfeccionamiento de las Áreas de Desarrollo Indígena.

a) Entrega de tierras a 115 comunidades priorizadas por el Consejo de CONADI. La resolución sobre su compra se definirá a través de un Plan Trienal 2008 –2010 con recursos adicionales otorgados para el efecto.

b) Resolución de las solicitudes de tierras de 308 comunidades. Su aplicabilidad se definirá en el periodo 2008–2010, a partir de lo cual se preparará un plan quinquenal a partir de 2011 para resolver lo que se priorice.

c) Tierras (art. 20.a.). Se mantendrá y acrecentará el programa a través de subsidios y, paralelamente, se evaluará el actual mecanismo de asignación.

d) Agua. En el marco de las Mesas de Trabajo sobre Recursos Hídricos en cada región, se preparará una propuesta para enfrentar el déficit de agua en comunidades que han recibido tierras a través de la Ley Indígena. Las nuevas compras de tierras que se hagan incluirán derechos de agua.

e) Gestión del Fondo de Tierras y Aguas de CONADI. Se precisará la política de tierras de CONADI, aclarando los criterios para la aplicación de la Ley. Se evaluará y rediseñará la gestión del Fondo para poder ejecutar las medidas propuestas.

f) Perfeccionamiento del funcionamiento de las Áreas de Desarrollo Indígenas completando su creación en todos los territorios que lo ameriten, reconociendo su diversidad y generando una institucionalidad y capacidad gerencial adecuada. Se incorporará la participación plena de las comunidades, definiendo un Plan de Desarrollo para cada ADI, dotándola de los recursos necesarios para su funcionamiento.

### 2.2. Desarrollo económico y productivo

En este ámbito se detallan los planes y programas en base a los cuales el gobierno pretender impulsar de forma inmediata y sostenida el desarrollo productivo y la innovación entre los pueblos indígenas respetando sus particularidades políticas, sociales, económicas y culturales.

a) Preparación de una propuesta de desarrollo integral de las economías de los pueblos indígenas, asumiendo los planes de desarrollo en base a las ADIs, protegiendo los recursos naturales, fomentando energías alternativas y tecnologías adecuadas y custodiando la calidad y usos del agua. Esta propuesta deberá consultar la institucionalidad pública necesaria para su aplicación.

b) Desarrollo del Programa de Conectividad Rural. Se ejecutará en los años 2008 y 2010 un programa trienal de inversión en caminos secundarios y vecinales priorizados, asignando los recursos adicionales necesarios.

c) Reestructuración del Programa “Orígenes”. Se realizarán los ajustes necesarios para dar continuidad al trabajo con comunidades de la fase 1, acelerando la ejecución de la fase 2, y focalizando los recursos en proyectos directos con comunidades y familias indígenas, así como optimizando la participación de otros Ministerios y Servicios públicos en el programa.

d) Programa de Infraestructura. En vivienda rural, agua potable rural y electrificación rural se completará en los próximos tres años la infraestructura faltante en comunidades priorizadas.

e) Programa de Innovación. En el marco del Programa Nacional de Innovación y dentro del trabajo que realizan las Agencias Regionales de Desarrollo, se preparará un programa especial de incorporación de las economías indígenas a la dinámica de los clusters productivos.

### *2.3. Educación, salud y cultura*

En este ámbito se identifican todas las acciones que se desarrollarán en áreas sociales, reconociendo los derechos, así como prácticas culturales, deportivas y religiosas de los pueblos indígenas.

a) Reconocimiento legal del derecho de los pueblos indígenas a incidir en la educación de sus miembros. Se incorporarán disposiciones en la Ley General de Educación.

b) Impulso al programa de educación intercultural en jardines infantiles y escuelas con alta presencia indígena, reconociendo el rol de los maestros indígenas en el proceso de enseñanza extracurricular.

c) Programa de Becas Indígenas, dando a conocer públicamente los beneficiarios, ampliando su cobertura para educación técnica y superior y para programas de post-grado.

d) Programa de Hogares Indígenas. Se completará el proceso participativo de definición de política sobre hogares universitarios. Se mejorará la gestión de los actuales, transparentando las condiciones de acceso, permanencia y financiamiento, y se potenciará las becas de residencia.

e) Reconocimiento de las prácticas culturales, sociales, deportivas y religiosas, según el Convenio 169. Se legalizará el derecho a la transmisión matrilineal de apellidos y la anotación de la localidad de origen.

f) Implementación de iniciativas destinadas a fomentar la lengua y la cultura indígenas, como la creación de academias de lenguas indígenas y el potenciamiento de al menos cuatro institutos de cultura indígena en las universidades.

g) Reforzamiento del Programa Especial de Salud de Pueblos Indígenas del Ministerio de Salud con especial atención a la recuperación de la biodiversidad y de la medicina indígena. Se incluirá esas prácticas en la ley de derechos de los pacientes.

h) Acceso a programas sociales universales. Los indígenas mantendrán el acceso a programas sociales destinados a grupos de pobreza como el Programa Puente, Chile Crece Contigo y la Reforma Previsional.

### *2.4 Especificidad de pueblos indígenas*

Si bien el mapuche es el más importante de los pueblos indígenas del país, en este eje se presentan las propuestas de acción que son específicas para cada una de las otras comunidades que pueblan nuestro territorio.

a) Pueblos Kawésqar y Yaganes. Se desarrollará una política sistemática que permita rescatar y revitalizar la lengua Kawésqar y Yagan en peligro de extinción. Asimismo, se reimpulsará el trabajo del Consejo de Desarrollo de Magallanes para la construcción de un mausoleo en Punta Arenas, una sede social y una Casa de la Mujer destinada la producción de artesanías.

b) Pueblos Aymara y Quechua. Se priorizarán los programas en energía geotérmica, Áreas Silvestres Protegidas, así como el ADI Alto Andina, la conectividad y el acceso a recursos hídricos. El 2008 se creará la Comisión de la Lengua Quechua para impulsar y revitalizar el uso y el estudio de esta lengua.

c) Pueblo Atacameño. Se potenciarán el funcionamiento de las ADIs Atacama La Grande y Alto El Loa.

d) Pueblos Collas y Diaguitas. Se incrementará la política de restitución de tierras, regularización de derechos de agua y proyectos de riego. Asimismo, en los próximos meses CONADI comprará tierras para tres comunidades collas. En el caso de los Diaguitas se dará cumplimiento a la ley promulgada en 2006 que los incorpora a los beneficios de la ley indígena; y el 2008 se comenzará el proyecto de construcción de centros productivos con la finalidad de rescatar la actividad artesanal de estos pueblos.

e) Pueblo Rapa-Nui. Se tramitará con urgencia el estatuto especial Isla de Pascua.

## **3. Multiculturalidad y diversidad**

Este ámbito es parte fundamental de la nueva agenda de gobierno y es complemento indispensable de la primera área de trabajo, con la particularidad de que ésta no sólo incluye al Estado y al gobierno sino a la sociedad en su conjunto. Busca la integración plena de los pueblos indígenas respetando sus diferencias y particularidades, generando cambios culturales en todos los ciudadanos que habitan nuestro territorio.

### *3.1. Política Indígena Urbana*

Se reafirman los lineamientos de una política indígena focalizada en el ámbito urbano, donde vive alrededor del 70% de la población indígena en el país. En este eje se establecen las nuevas responsabilidades del aparato gubernamental y el enfoque que acompañará esta política.

a) Esta política se ha estructurado en base al desarrollo de tres componentes: mejoramiento de la calidad de vida (emprendimiento productivo, vivienda e infraestructura); fortalecimiento de la identidad (deportes, salud, señalética, jardines infantiles, visibilización de la diversidad cultural); y promoción de los derechos y no discriminación (atención municipal, programas de género, capacitación, medios, sedes comunitarias y acciones contra la discriminación).

b) Creación de la Mesa Indígena Regional. En cada región en la cual se aplique la política urbana, funcionarán instancias participativas para su gestión que serán presididas por el Intendent@.

c) Proyectos específicos a ser desarrollados en los años 2008 y 2009 se definirán en los próximos 30 días con autoridades de la CONADI e Intendentes. Además, se identificarán sus fuentes de financiamiento. La Política Indígena Urbana se pondrá en funcionamiento sin esperar el ritmo de aprobación de posibles nuevos créditos del BID.

### *3.2. Multiculturalidad en la sociedad*

En este eje se detallan las acciones que se desarrollarán para generar un cambio cultural que permita a todos los ciudadanos comprender y asimilar el carácter multicultural de nuestra sociedad.

a) Difusión del Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato a todos los establecimientos educacionales del país.

b) Modificaciones curriculares para plasmar en contenidos educativos y en la enseñanza escolar de la historia nacional la visión consignada en el Informe Nuevo Trato.

c) Construcción de la Política de Multiculturalidad. Se preparará una propuesta de acción que tenga por objetivo señalar cómo se debe avanzar en este tema, que reconozca los valores de las diversas culturas, que generen vínculos entre ellas y que construyan relaciones nuevas.

d) Política de Inclusión de las diversas culturas. Cada Ministerio identificará acciones y medidas que contribuyan a la multiculturalidad. Se diseñarán programas que la fomenten y promuevan, reconozcan las diferencias y promuevan la inclusión.

e) Aprobación de la Ley contra la Discriminación. Se dará urgencia a la tramitación del proyecto en el Congreso.

### *3.3. Gestión del desarrollo integrado*

Este eje hace énfasis en las condiciones de implementación de los proyectos de inversión públicos y privados en tierras indígenas y en Áreas de Desarrollo Indígena, así como las medidas que tomará el gobierno para regularlos, sin perjuicio de lo que prescribe la actual legislación, en especial en materia ambiental.

a) Creación del Código de Conducta Responsable. Se pondrá en ejecución un instrumento normativo que regule la realización de proyectos de inversión en Áreas de Desarrollo Indígenas y en tierras indígenas. Este Código será promovido por el Gobierno y propuesto a los actores relevantes.

Serán componentes del Código el derecho indígena a ser consultados ante proyectos de inversión, el derecho a participar de los beneficios de las actividades productivas que se emprendan, la promoción del empleo local, el derecho a ser compensados por los daños causados y la aplicación del artículo 16 del Convenio 169.

b) Establecimiento de un Sistema de Certificación de la Conducta Responsable, para asegurar la efectiva aplicación del Código. El someterse a este Sistema será obligatorio para inversiones públicas y voluntario para inversiones privadas.

c) Vigencia legal del sistema. En base a la experiencia adquirida con este Código y otras disposiciones (Ley de Turismo, SEIA, etc.) se preparará una propuesta para establecer legalmente el sistema.

## **II. Condiciones para la implementación del Plan de Acción**

La adecuada implementación del Plan de Acción requiere de la construcción de un esquema de gobernabilidad que permita alcanzar el Pacto Social por la Multiculturalidad. Es necesario que la sociedad en su conjunto participe en su construcción y puesta en marcha porque sólo en ese marco será posible construir los acuerdos necesarios para alcanzarlo.

La construcción del esquema de gobernabilidad demandará de todos los actores actitudes y tratos que sean compatibles con la dignidad de cada actor. El Gobierno compromete el máximo respaldo a esta iniciativa y a encabezar y desarrollar las acciones necesarias para lograr la mayor participación posible, para ello, ordenará su accionar para viabilizarlo, dotándolo de los recursos que sean necesarios.

El Gobierno asegura la participación activa del país en los foros internacionales sobre pueblos indígenas, así como en la discusión de esta materia en organismos internacionales. Al respecto, perfeccionará las capacidades institucionales que sean necesarias para llevar adelante esta tarea. Al mismo tiempo, valora la Mesa Interagencial de Naciones Unidas, con la que concordará acciones que promuevan el diálogo y la preparación de propuestas.

Se privilegiará la posibilidad de obtener soluciones amistosas a las controversias; a este fin el Gobierno arbitrará las medidas que sean necesarias para progresar en las soluciones requeridas.

Especial responsabilidad tienen los medios de comunicación, los que son invitados a coadyuvar en esta tarea; la entrega de información que respete a las diferencias culturales y la no-estigmatización de los pueblos indígenas son condiciones necesarias para su éxito. Se propenderá a la creación de espacios propios para la expresión de los pueblos indígenas.

Será muy relevante la implantación del sistema de certificación de Conducta Responsable para hacer viables objetivos que aparentemente son conflictivos. En este contexto, una de las preocupaciones principales será la solución de los conflictos entre indígenas y comunidades y otros actores privados y entes públicos.

El Gobierno actuará preventivamente, adelantándose todo lo posible a los conflictos e instalando el diálogo como herramienta básica de cooperación, coordinación y solución de diferencias.

Se favorecerán los cambios necesarios para que la sociedad chilena asuma plenamente su carácter multicultural y abra paso en forma mas decidida a caminos de inclusión de todos sus integrantes, en el pleno respeto de la ley y de los derechos de las personas. Todo lo que se ha mencionado sólo será posible si se cuenta con la plena participación de los pueblos indígenas y sus dirigentes.

Finalmente, una contribución ineludible es la que deben hacer todos los chilenos en el esfuerzo de construir una sociedad multicultural, que acepte las diferencias y que destierre toda forma de racismo y discriminación. Es posible la construcción de un Pacto Social por la Multiculturalidad que permita enfrentar los desafíos que tiene el país de cara al siglo XXI. Se trata de una tarea difícil, pero el futuro desarrollo de Chile, integrado al mundo, en paz y con alta gobernabilidad, sólo será posible si ese Pacto se hace realidad.

### III. Gestión del plan

Para la adecuada concreción de este Plan de Acción la Presidenta de la República instalará un Comité de Ministros para Asuntos Indígenas, que será presidido por el Ministerio de Planificación. Asimismo ha designado un Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas que tiene la responsabilidad de conducir este proceso. El Comisionado Presidencial se dotará de una organización para coordinar las tareas a ser desarrolladas. Esta será la antesala de la futura Subsecretaría de Asuntos Indígenas.

Asimismo, el Comisionado Presidencial desarrollará sus tareas en estrecha colaboración con el Comité de Ministros para Asuntos Indígenas, los Intendent@s y la CONADI.

Finalmente, es importante recalcar que este Plan de Acción se ha programado en el tiempo, identificándose las acciones que se desarrollarán en los próximos dos años, así como las que quedarán iniciadas para ser concluidas en los años subsiguientes. Por cada tarea se ha identificado la institución responsable y los resultados esperados, lo que será sometido a un estricto monitoreo de su cumplimiento.